I Abhandlungen

Hermes und die Hermetik

Von **Th. Zielinski** in Petersburg

I

Das hermetische Corpus

Gewiß wird jeder mit lebhaftester Genugtuung von Reitzensteins Absicht Kenntnis genommen haben, uns an Stelle der quantitativ und qualitativ ungenügenden Ausgabe Partheys eine vollständige und kritisch gut fundierte Sammlung der Hermetika zu schenken. Die Proben, die er in seinem 'Poimandres' gibt, lassen das Beste erwarten[1]; aber das ist es nicht allein.

[1] Doch sollte der Herausgeber den ihm gebührenden Dank nicht verringern durch die beabsichtigte Änderung der traditionellen Numerierung. Haben wir denn wirklich noch nicht genug an Bakchylides, Dio Chrysostomos, Aristoteles' Politik, Plotin u. a.? „Aber es ist nach dem Poimandres ein Traktat ausgefallen.“ Und wenn dem so wäre — würde ein Ib *(deest)* das geängstigte philologische Gewissen nicht völlig beruhigen? Ist es deshalb nötig 'XIII (bzw. XIV)' statt des einfachen XIII zu zitieren und dadurch Mißverständnisse und Zeitverlust zu verursachen? — Zum zweiten sei der Herausgeber inständigst gebeten, die 'byzantinischen' Titel beizubehalten. Das Bedürfnis, das sie ins Leben rief, besteht für den denkenden Leser auch heute, und dem besagten Gewissen genügen auch Klammern. — Zum dritten: die Stichphrase wie es Wachsmuth im *Stobäus* tut, gesperrt zu drucken; das erleichtert die Orientierung ungemein und tut dem Gewissen keinen Schaden, da wohl niemand glauben wird, der Sperrdruck gehe auf die Überlieferung zurück. — Was die Kritik anbelangt, so ist der Herausgeber mit Lücken etwas freigebig; aber da er seine Ausfüllungen einklammert, so wollen wir mit ihm nicht rechten.

Durch seine historische Beleuchtung des Gegenstandes hat die Hermetik zum Teil wenigstens den Wert wiedergewonnen, den ihr Casaubons entmutigende Entdeckung genommen hatte: zwar eine Prophezeiung aus dem Kindesalter der Menschheit wird sie nimmer werden, aber auch nicht mehr für ein bloßes Anhängsel des Neuplatonismus gelten dürfen: das Schlagwort 'hellenistische Religion' ist ausgesprochen.

Ob auch mit Recht? — Eins ist freilich richtig: die Beweisführung des Verfassers ist oft recht undurchsichtig und szs. agglutinierend; das gibt ihr einen im Gegensatz zur bekannten 'Sophistik' durchaus 'wissenschaftlichen' Anstrich, und mancher wird dem Verfasser zustimmen, um der Verpflichtung zu entgehen, seinen Gedankengang zu begleiten. Ich habe dennoch letzteres vorgezogen; nach mehrfacher Lektüre seines Buches bin ich zur Überzeugung gekommen, daß das chronologische Hauptresultat richtig und auch im einzelnen vieles gut beobachtet und gefolgert ist; sein Hauptfehler ist eine übertriebene — er verzeihe das Wort — Ägyptomanie, die ihn veranlaßt, gut Griechisches an das Land der Pharaonen abzutreten. Das zu beweisen soll die Aufgabe des nächsten Abschnittes sein; in diesem haben wir es mit der Komposition des hermetischen Corpus zu tun.

Dieses besteht bekanntlich 1) aus den 'XVII bzw. XVIII' handschriftlich überlieferten Traktaten, 2) aus dem lateinischen 'Asclepius' des Pseudoapulejus, 3) aus den großen stobäischen Fragmenten der *Κόρη κόσμου*, 4) aus den übrigen Fragmenten, die uns der Herausgeber hoffentlich vollständig, mit Einschluß der alchemistischen, geben wird. Ein Gemenge aus „verschiedenen theologischen Systemen und sehr verschiedenen Zeiten“, wie Reitzenstein mit vollem Recht behauptet (S. 130). Sehr glücklich war auch seine Idee, eine dualistische und eine (nur nicht ägyptisch!) pantheistische Richtung zu unterscheiden; im folgenden denke ich seine Beobachtungen zu vermehren und zu beleuchten.

1. Als die älteste Schrift des hermetischen Corpus wird mit Recht der Poimandres (I) hingestellt. Der Empfänger der Offenbarung wird nicht beim Namen genannt; sehr begreiflich, da er der Redende ist. Daß es Hermes sei, will Reitzenstein dem Verfasser der „jüngeren Poimandres-Schrift“ XIII nicht glauben: „Der Begründer der Gemeinde ist hier (XIII) schon Hermes. Die Person des Stifters war also verblaßt und der Erinnerung entschwunden.“ Einen Grund zu dieser Skepsis vermag ich nicht zu entdecken; für Hermes sprechen dagegen folgende: 1) Wenn XIII 15 Hermes sich als den Empfänger der von Poimandres ausgehenden Offenbarung bekennt — ὁ *Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς* (auf I 1 *ἐγώ εἰμι Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς* zurückweisend) *πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν* — so ist das jedenfalls ein Zeugnis zugunsten der gleichen Präsumption für I. — 2) Auf XIII spielt XI *Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν* an, dessen letzte Worte *ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται, ὦ τρισμέγιστε· τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει καὶ οὐ διαψευσθήσῃ* durch die Fortsetzung der soeben zitierten Worte aus XIII ... *εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν* hervorgerufen sind (unten § 15). Hier ist somit *Νοῦς* = *Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς*; also hat auch der Verfasser von XI im Träger von I Hermes gesehen. — 3) Die glänzende Entdeckung Reitzensteins[1], daß der befremdliche Berg in Arkadien im 'Hirten' des Hermas durch die Benutzung der „Urform des Poimandres“ durch Hermas erklärt wird, setzt den Hermes als Religionsstifter geradezu voraus (S. 33 „Daß Hermes auch in seiner Heimat Arkadien erscheint, kann nicht befremden“ — also nimmt hier Reitzenstein an, daß Hermes in der „Urform des Poimandres“ vorkam — hat er das

[1] Ich füge hinzu, daß auch der *ἄγγελος τῆς μετανοίας* bei Hermas aus dem *Poimandres* stammt: als *ἄγγελος* gibt sich Poimandres I 22 zu erkennen, wo er sich dem *τιμωρὸς δαίμων* gegenüberstellt, und das *μετανοήσατε* ist § 28 die unmittelbare Folge der Offenbarung. — Und da liegt es auch nahe, im Verfassernamen 'Hermas' ein auf hermetische Einwirkungen zurückzuführendes Pseudonym zu sehen.

Das ist die erste Fassung; aber freilich sehr verdunkelt. Ich begnüge mich einstweilen damit, die echte Version nackt hinzustellen; die Begründung kann erst später (§ 5) gegeben werden.

Nus der Vater schafft den Menschen nach seinem Ebenbilde und weist ihm den Platz oberhalb der *ἁρμονία* der Sphären an mit dem Verbot, diese Grenze zu überschreiten. Der Mensch verletzt das Verbot im Wahne, damit höhere Macht zu erlangen; indem er jedoch die Sphären durchdringt, wird er von ihrer Schlechtigkeit angesteckt und verfällt dadurch der *εἱμαρμένη*, die eben das Walten der Sphären ist: *ὑπεράνω ὢν τῆς ἁρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος.*

Und nun der zweite Sündenfall.

4. Es ist ein Bericht von hoher poetischer Schönheit, geradezu überraschend in dieser etwas kahlen Welt der höchsten Dinge (§ 14).

Der Mensch, das schöne Ebenbild der Gottheit, steigt zur Natur hernieder[1]; wie diese ihn sieht, lächelt sie ihm in Liebe zu (*ἐμειδίασεν ἔρωτι*). Er steigt noch tiefer; da erblickt er im Wasser der Welt sein eigenes Spiegelbild und entbrennt

---

[1] Es wird erlaubt sein, auch in diesem Zusammenhang auf die poetische Verklärung dieser hermetisch-gnostischen Idee hinzuweisen bei Immermann (*Merlin*):

> Und zitternd setzt Er ein des Chaos Schichtung,
> Die tote, dumme, farbenlose Masse,
> Das Öde, Trübe, Finstre, Nebelnasse,
> Als eine Schranke gegen die Vernichtung,
> Daß leblos den Despoten sie umwalle!
> Ich aber schwang mich auf des Sturms Gefieder
> Voll brünst'gem Mitleid zur Verworfnen nieder —
> Das ist die Wahrheit von der Engel Falle.

Vgl. meine „*Tragödie des Glaubens*“ S. 13 ff. — Im übrigen sei noch hervorgehoben, daß die hier vorausgesetzte Theorie der Liebe und Gegenliebe diejenige Platons im Phädros ist (cap. 36, bes. 255 D vom *ἐρώμενος: ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθε*). Vgl. I. Bruns *Vortr. u. Aufs.* 122 f.

in Liebe zu ihm. Nun **will** er hienieden bleiben. Der Wille wird zur Tat, er geht in das vernunftlose Bild ein — die Natur umfängt ihn, zieht ihn zu sich nieder, und sie vereinigen sich in Liebe. So zeugt er das Menschengeschlecht, dem der Schöpfer das Wort zuruft: *ἀναγνωρισάτω ὁ ἔννους ἄνθρωπος ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα.*

Ein wunderbar tiefes Wort . . . aber betrachten wir zuerst den Bericht. Wo haben wir Ähnliches schon gelesen? Ménard ist die Sage von Narciß eingefallen (S. LII); aber hier fehlt der entscheidende letzte Zug.[1] Andere werden an Hermaphrodit und Salmakis denken: verwandt sind beide. Aber nur eine Sage enthält alle erforderlichen Züge: es ist die von **Hylas**, wie sie uns Properz schildert. Properz d. i. Kallimachos von **Kyrene** — was ich um des späteren willen betont haben möchte (I 20, 41 ff.)

> et modo formosis incumbens nescius undis
> errorem blandis tardat imaginibus. —
> cuius ut accensae dryades candore puellae
> miratae solitos destituere choros,
> prolapsum leviter facili traxere liquore;
> tum sonitum rapto corpore fecit Hylas.

So ward Hylas Geliebter — der Hyle! Ich denke, dieser Zusammenklang ist entscheidend; um der Etymologie willen wurde das Mythologem zum Philosophem[2]. Und es war nicht

[1] Allerdings wollen ihn einige bei Plotin herauslesen *Enn.* I 6, 8: man soll nicht dem Schönen der Erscheinungswelt nachstreben, da es doch nur Schattenbild sei: *εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, οὗ λαβεῖν βουληθείς, ὥς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ῥεύματος ἀφανὴς ἐγένετο, κτἑ.* Aber der Name ist nicht genannt, und bei der Verwandtschaft Plotins mit der platonisierenden Hermetik liegt es nahe, auch hier denselben Mythus, wie im *Poimandres*, vorauszusetzen.

[2] Vielleicht geht die Ähnlichkeit noch weiter. Gleich Hylas, dem Liebling des Herakles, ist auch der *Ἄνθρωπος* ein *ἐρώμενος: ὁ Νοῦς ἠράσθη αὐτοῦ ὡς ἰδίου τόκου.* Ja selbst die absonderlichen Liebesbezeigungen der Boreaden finden an dem Liebeswerben der Geister (*οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ*) ihre Parallele (vgl. § 14 *διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυψεν:*

einmal abnorm; die Verwandtschaft des bithynischen Jünglings mit Adonis und Attis leuchtet ein, und diese beiden stellt der von Hippolyt V 168, 38 zitierte mythosophische Text als Typen des ersten Menschen hin.

Und nun die Lehre. Der Mensch wäre unsterblich geblieben, wenn er die Liebe nicht gekannt hätte, welch letztere wiederum die Unsterblichkeit der Gattung bedingt; denn diese zwei Unsterblichkeiten schließen sich gegenseitig aus. So ist *αἴτιος τοῦ θανάτου* = *ἔρως*. Und darum ist die fleischliche Liebe des Menschen Sündenfall.

5. Dem Fall entspricht der Aufstieg — die *ἄνοδος* des Menschen zur Unsterblichkeit (§ 24 ff.). Der Leib gehört der Hyle an, aber nicht nur dieser: *καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνενέργητον*[1] *παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας*. Das wird im einzelnen so ausgeführt.

1) *καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ*. Das entspricht deutlich dem zweiten Sündenfall, der eben durch die *ἄλογος φύσις* verursacht wurde. Und hier bemerkt jeder einen Nachklang der platonischen Psychologie, der Dreiteilung der Seele in *λόγος*, *θυμός* und *ἐπιθυμία*: die zwei letzten Bestandteile gehen in die Physis ein, die eben *ἄλογος* ist. Der Mensch steigt als der reine Logos zum Himmel empor . . . Doch nein:

Prop. 29), denn der *ἔρως* ist dem astrologischen Sündenfalle fremd. Doch dem sei, wie ihm wolle. Daß die Quantität des *υ* in *Ὕλας* und *ὕλη* verschieden ist, war für die antiken Etymologen selbstverständlich kein Hindernis.

[1] Auch das ist (wie *ἐπικείμενος*) ein Terminus, der bei Aristoteles nicht vorkommt, aber im Anschluß an die aristotelische Terminologie konsequent entwickelt ist. Da der Reine die Sünden des Fleisches nicht geübt hat, waren sie bei ihm (als *ἀπόρροιαι* der Dämonen) nur *δυνάμει* vorhanden, ohne zur *ἐνέργεια* zu werden. Folgerecht heißen bei den Kirchenvätern die Geistlichen, denen ihre Funktionen untersagt sind, *ἀνενέργητοι*.

2) καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ (Mond) δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικήν, καὶ τῇ δευτέρᾳ (Merkur) τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν [δόλον] ἀνενέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ (Venus) τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον κτέ. Offenbar ein Gegenstück zum ersten Sündenfall; aber wie ist es mit dem obigen zu vereinigen?[1] Wenn die ἐπιθυμία bereits an die Physis abgetreten war, — wie konnte da z. B. die ἐπιθυμητικὴ ἀπάτη für die Sphäre der Venus zurückbleiben?

Ich denke, die Betrachtung der ἄνοδος hat uns zweierlei gelehrt.

Erstens, daß die beiden Sündenfälle in der Tat gewaltsam zusammengekittet sind.

Zweitens, daß jener astrologische Sündenfall in der Tat einer war. Denn nun erst verstehen wir die Worte ἕκαστος (der Sphärengötter) μετεδίδου (dem Menschen) τῆς ἰδίας τάξεως ... καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ...; es sind die sündhaften ἐπιθυμίαι, die sie dem Menschen einimpfen, um ihn dadurch sich, d. h. der εἱμαρμένη untertan zu machen. Aber natürlich konnten sie das nur, wenn er durch ihre Sphären durchging: somit mußte zuerst im Menschen der Gedanke aufsteigen zu ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, und dann die verhängnisvolle Begabung eintreten. — Damit ist der § 3 a. A. versprochene Beweis nachgeliefert. Er ließe sich noch reicher gestalten auf Grund des von Reitzenstein beigebrachten Materials; aber das nächste ist es doch, daß man den Poimandres aus sich selbst erklärt, — und hier genügt es auch.

Die saubere Scheidung der zwei Sündenfälle hat aber auch weitere Erkenntnisse zur Folge, denen wir nun näher treten wollen.

6. Der 'hyletische' Sündenfall wies uns in der Scheidung λόγος, θυμός, ἐπιθυμία einen platonischen Zug auf; einen

[1] Den Widerspruch hat schon Reitzenstein bemerkt (S. 52), der die Teile indessen anders abgrenzt.

weiteren platonischen Zug bietet die Auffassung, danach der hyletische Mensch ein Spiegelbild des himmlischen ist. Ist aber der hyletische Sündenfall platonisch, so liegt es nahe, ihn mit der von Reitzenstein erkannten, von mir als platonisch charakterisierten Einlage von der *Βουλὴ θεοῦ* in Zusammenhang zu bringen (oben § 2). Und nun fällt auch auf sie ein überraschendes Licht: *Βουλὴ θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο* — der Logos ist ja (platonisch, nicht hermetisch) der *Ἄνθρωπος* mit Abzug der von der *ὕλη* stammenden *ἐπιθυμία* und *θυμός*, und wenn die *Βουλὴ θεοῦ* mit Isis als *κόρη κόσμου* identisch ist, so ist sie auch mit der *φύσις* identisch. So erstreckt sich demnach die platonisierende Einlage viel weiter, als Reitzenstein annahm: ihr gehört auch der ganze hyletische Sündenfall an.

Ebenso ungezwungen verbindet sich der astrologische Sündenfall mit der Kosmogonie des 'Hauptberichtes'. Jetzt können wir auf zwei wichtige Fragen die Antwort geben: warum schafft nicht Nus der Vater die Sphären, sondern der Demiurg, und warum auch dieser ohne den Logos? Weil die Sphären der Sitz des Bösen sind, mit dem sie den Menschen anstecken; darum sind sie auch nicht in der Region des Pneumas, sondern in der Region des Feuers, von wannen die Geister der Qual stammen (§ 23). — Doch vom Ursprung des Übels später; hier soll noch auf einige Einzelheiten hingewiesen werden. Wir haben in der rein dualistischen Poimandreslehre eine platonisierende und eine peripatetische Auffassung ausgeschieden[1]; wie verteilen sich nun auf sie die Termini Nus, Demiurgos, Logos, *ἀρρενόθηλυς*, *δύναμις* und *ἐνέργεια*, *αἰσθητός* und *νοητός*?

[1] Die Termini sollen nicht in ihrer ganzen Strenge verstanden werden; eigentlich wäre es vorsichtiger, von einer idealistisch-dualistischen und einer realistisch-dualistischen Auffassung zu reden, denen die später zu behandelnde pantheistische entgegengesetzt ist. Ich ziehe das Anschaulichere vor.

Die erstgenannte hermetische Dreifaltigkeit[1] gehört der peripatetischen Auffassung an. Daß der Demiurg aus dem Timaios stammt, verschlägt nichts, da seine Rolle hier eine andere ist (nicht die Weltseele, sondern das Böse soll er schaffen). Den Logos kennen wir als stoisch; in der Hermetik ist er in der 'peripatetischen' Auffassung heimisch, wo er im platonisierenden Bericht vorkommt, ist er das *λογιστικόν* im Menschen. Der *Νοῦς* ist gemeinsam, aber in dem peripatetischen Bericht, wie bei Aristoteles, als der zeugende Vater, im platonisierenden als der *νοητὸς κόσμος*.

Die Zweigeschlechtlichkeit möchte man vom platonisierenden Menschen fernhalten, da hier die Weiblichkeit durch die *φύσις* vertreten ist, die die vom *Ἄνθρωπος* gezeugten Kinder gebiert. Anders im peripatetischen Bericht, wo überhaupt keine weiblichen Potenzen vorkommen. Wenn dem so ist, so wird ursprünglich § 16 die Geburt von 7 Söhnen und 7 Töchtern berichtet haben — wir kommen darauf noch zurück (unten § 32) — und das Schöpferwort § 18 sich daran angeschlossen haben. Das Dazwischenliegende ist dann Konkordanztheologie.

7. Und nun eine Hauptfrage: woher stammt das Böse? Gehen wir von der peripatetischen Auffassung aus, so müssen wir sagen: aus dem von den Planetensphären zusammengehaltenen Kosmos — die Sphären sind es ja, die den Menschen mit den Lastern angesteckt haben; dann ist das Gute in Gott allein. Gehen wir dagegen von der platonisierenden aus, so stammt es aus der Hyle, die sich dem Menschen vermählt hat, d. h. der Erde.

Diese einleuchtende Deduktion gibt uns die Möglichkeit, auch über den Poimandres hinaus die Spuren unserer zwei Versionen zu verfolgen.

---

[1] Gleichbedeutend § 19 *ἡ πρόνοια* (= *Νοῦς*) *διὰ τῆς εἱμαρμένης* (= *Δημιουργός*, vgl. § 9) *καὶ ἁρμονίας* (= *λόγος*, vgl. § 10).

Dieser peripatetisch-dualistische Traktat geht nun bis § 4, wo er mit einer Danksagung an die Gottheit passend abschließt; was weiter folgt von *αἱ γὰρ ἐξοχαὶ τῶν καλῶν* an, bringt ein ganz neues Moment herbei: nämlich das Motiv der Schönheit. Auch die Schönheit ist Gott allein eigen, denn das Schöne ist eins mit dem Guten und gleich diesem dem Kosmos fremd. So weit ergänzt der Fortsetzer den Autor, ohne ihm zu widersprechen; wenn er aber fortfährt, daß das Schöne und Gute *μέρη τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁλόκληρα, ἴδια αὐτοῦ μόνου, οἰκεῖα ἀχώριστα ἐρασμιώτατα, ὧν ἢ αὐτὸς ὁ θεὸς ἐρᾷ ἢ αὐτὰ τοῦ θεοῦ ἐρᾷ* — so widerspricht er der oben behaupteten Impassibilität Gottes aufs schärfste (§ 1 *οὐδὲ . . . ἐρασθήσεται*). Und sieht man genauer zu, so entdeckt man auch den heterogenen Charakter der Fortsetzung: *τὸ δὲ καλὸν καὶ ἀγαθόν ἐστι· ἀγαθὸν ⟨δὲ⟩ οὐδέν ἐστι καταλαβέσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ· ⟨οὐδὲ οὖν καλόν·⟩*[1] *πάντα γὰρ τῷ ὀφθαλμῷ ὑποπίπτοντα εἴδωλά ἐστι καὶ ὥσπερ σκιαγραφίαι.* Also: die Dinge der Erscheinung Spiegel- und Schattenbilder des Seins; das ist dieselbe platonisierende Auffassung, die uns im hyletischen Sündenfall begegnet ist. Es ist also klar: § 4—6 tragen platonisierend-dualistische Lehre vor. Und zwar ist hier die Ausscheidung eine reinliche: weder der Pantheist noch der Platoniker haben ihre peripatetische Vorlage alteriert.[2]

Was hat aber die Fortsetzung veranlaßt? Die Frage kann, denke ich, bündig beantwortet werden. Die *Κλεὶς* (X), deren vermittelnden Charakter schon Reitzenstein erkannt hat (S. 46[1]), hatte die Frage nach dem Wesen der Welt vom pantheistischen Standpunkt ausgehend (§ 10 *τίς οὖν ὁ ὑλικὸς θεὸς ὅδε*) also beantwortet: *ὁ καλὸς κόσμος, οὐκ ἔστι δὲ ἀγαθός· ὑλικὸς γὰρ καὶ εὐπαθητος.* Also: der Autor der *Κλεὶς* billigt die Deduktion

[1] Diese Ergänzungen scheinen mir notwendig.

[2] Nur vom Schluß des § 3 *καὶ τὸ πάντων κάκιστον* glaube ich, daß er vom Autor der Fortsetzung (vgl. § 6) herrührt. Zum Gedanken vgl. *Κόρη κόσμου* S. 398, 7 ff. W.

des Autors von VI „die Welt passiv, folglich nicht gut“, schlägt aber eine Vermittelung vor: „die Welt nicht gut, aber doch schön“. Diesen Vermittelungsvorschlag weist nun der auf VI fußende, dabei aber doch platonisierende Autor der Fortsetzung ab: auch nicht schön, denn auch das Schöne kommt nur der Gottheit zu.

9. Wir sind mit VI fertig und kehren zur leitenden Frage zurück: Woher stammt das Übel? „Aus dem Kosmos“ antwortet die peripatetische, „aus der Erde“ die platonisierende Hermetik; für die erste Auffassung war VI ein Zeuge, für die zweite ist es die dritte Asklepiosschrift IX περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως.[1] Ihr platonisierender Charakter geht schon aus den einleitenden Worten hervor: αἴσθησις γὰρ καὶ νόησις διαφορὰν μὲν δοκοῦσιν ἔχειν, ὅτι ἡ μὲν ὑλική ἐστιν, ἡ δὲ οὐσιώδης (wenn der Autor fortfährt ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν ἀμφότεραι ἡνῶσθαι καὶ μὴ διαιρεῖσθαι ἐν ἀνθρώποις λόγῳ, so ist diese Ausnahmestellung des Menschen durch seine Doppelnatur — I § 15 im platonisierenden Sündenfall — bedingt); und so ist denn auch die Antwort auf die Frage nach der Herkunft

[1] Sie gibt sich in den einleitenden Worten als die Fortsetzung eines λόγος τέλειος an Asklepios. Als dieser gilt seit Bernays der Asclepius des Pseudoapulejus (*Ges. Abh.* I 341); eben darum nimmt Reitzenstein an (S. 195), daß unser *IX* ehemals umfassender war, da er in seiner jetzigen Kürze neben dem *Asclepius* nicht gleichberechtigt sei. Ich würde eher umgekehrt schließen, zumal folgendes hinzukommt. § 4 verweist Hermes mit εἴπομεν auf den früheren Dialog, d. h. auf den λόγος τέλειος; die Stelle ist aber im *Asclepius* nicht zu finden. Die Hauptsache ist freilich, daß unser *IX* und folglich auch der λόγος τέλειος platonisierend-dualistisch, der *Asclepius* pantheistisch ist. Nun zitiert Lydus *de mensibus* (vgl. Bernays l. c.) ein Bruchstück aus einem λόγος τέλειος des Hermes, das die Unterwelt nach Plato schildert und im *Asclepius* gleichfalls fehlt (IV 32; 149. Mit Unrecht läßt Wünsch *Ascl.* 28 vergleichen; dies Kapitel hat nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem zitierten Fragment); es ist erlaubt zu vermuten, daß es eben der unsere war. Die Versetzung der Strafgeister in die Unterwelt stimmt zur Auffassung der γῆ als des Sitzes der κακία.

des Übels die erwartete: § 4 *τὴν γὰρ κακίαν ἐνθάδε δεῖν οἰκεῖν εἴπομεν ἐν τῷ ἑαυτῆς χωρίῳ οὖσαν· χωρίον γὰρ αὐτῆς ἡ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες* (vgl. § 5). Daß das letztere die Antwort auf die Grundidee von VI ist, hat schon Reitzenstein erkannt (S. 26); mein Zweck war es, die widersprechenden Meinungen ihrem logischen Zusammenhang einzureihen.

Auch sonst offenbart IX seine Verwandtschaft mit den platonisierenden Einlagen des Poimandres. Ich erinnere an die Einlage I 8 von der *Βουλὴ θεοῦ, ἥτις ... τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων*; hier in IX haben wir § 6 vom Kosmos: *ὄργανον τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως καὶ οὕτως ὀργανοποιηθέν*. Eigentümlich ist § 2 die Auffassung der Traumbilder als *νόησις ἄνευ αἰσθήσεως* (dagegen scheint jemand mit *ἐμοὶ δὲ δοκεῖ* zu polemisieren, doch ist mir die Stelle unklar).[1] Echt platonisch ist die Auffassung des von der Menge verhöhnten Philosophen § 4. Ob unser Autor den Poimandres benutzt, ist schwer zu sagen; vor den ausgesprochen peripatetischen Partien hat er sich gehütet, die Befruchtung des menschlichen *νοῦς* durch *θεός* und *δαίμων* (§ 3) geht aber doch auf das versteckt Peripatetische I 22 f. zurück, wodurch eine kleine Inkonsequenz entstanden ist: wenn *μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος, τῷ ἀπὸ τοῦ θεοῦ κεχωρίσθαι* (?) *δαίμονα, ὅστις ὑπεισελθὼν ἔσπειρε* die Samen der Bösen, so begreift man nicht, wieso der *κόσμος* nicht schlecht sein kann.

Dagegen macht sich zum Schluß des Gespräches eine andere pantheistische Auffassung geltend, ohne daß eine reinliche Scheidung möglich wäre; sie beginnt bereits § 5 gegen das Ende. Gott schafft nur das Gute; aber die *κοσμικὴ φορά* mengt wie eine Roulette die göttlichen Samen mit dem (aus der Erde stammenden) Bösen und schafft die Verschiedenheit der Wesen.

---

[1] Im folgenden scheint eine Athetese notwendig: *καὶ ὅταν ἀμφότερα τὰ μέρη* [*τῆς αἰσθήσεως*] *πρὸς ἄλληλα συμφωνήσῃ κτέ.* Beide Teile des Menschen sind gemeint.

Das berührt sich mit § 7, wo auch von der *κοσμικὴ φορά* die Rede ist, und beides ist eine Ausführung von I 11 *ἡ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς θέλει ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῷα ἤνεγκεν ἄλογα*[1] *κτέ.* Nun wird der einleuchtende Zusammenhang von § 5 und § 7 durch eine Einlage zerrissen, welche in pantheistischem Sinne die Identität von *αἴσθησις* und *νόησις* beim Kosmos behauptet: *ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστὶ τῷ πάντα ποιεῖν καὶ εἰς ἑαυτὸν* (sic) *ἀποποιεῖν*; der Kosmos ist eben zugleich aktiv und passiv, während Gott (der hermetische Pantheismus erkennt neben der göttlichen Welt noch einen überweltlichen Gott an) nur aktiv ist. Das wird wieder § 8 fortgesetzt: *πατὴρ μὲν οὖν ἐστιν ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, ὁ δὲ κόσμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ· καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ κτέ.* Und im nächsten § 9 wird auch für Gott die *αἴσθησις* mit der *νόησις* identifiziert, und zwar mit einem polemischen Ausfall gegen gewisse Gegner: *ὁ δὲ θεὸς οὐχ ὥσπερ ἐνίοις δόξει* (so richtig die Handschriften, vgl. § 4 *ἐροῦσιν*) *ἀναίσθητός ἐστι [καὶ ἀνόητος]*[2] *ὑπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦσι.* Und was ist die *αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ θεοῦ*? Das ewig Aktive:

[1] Hier hat Reitzenstein durch seine Streichungen und Interpolationen den Zusammenhang zerrissen und den Sinn entstellt; die Richtigkeit der Überlieferung wird eben durch IX 5 und 7 erwiesen. Derselbe Gedanke auch im *λόγος ἱερός* (III 3): die einzelnen Planetengötter schaffen die einzelnen Pflanzen und Tiere. Das ist die kosmogonische Grundlage der astrologischen Zoologie und Botanik, vgl. Bouché-Leclercq *Astrologie grecque* 317 f. Auch in der *Κόρη κόσμου* finden wir ihn (S. 386, 7 ff.) in einer Partie, die schon wegen der Gegenüberstellung des *ἐπικείμενος* und *ὑποκείμενον* als peripatetisch anzusehen ist. Ausgeführt ist die Idee der Astrozoologie, -Botanik und -Mineralogie in den hermetischen *Κυρανίδες*, s. u. § 30.

[2] Wohl sicher interpoliert in gedankenloser Parallelisierung von *αἴσθησις* und *νόησις*; wer hätte je behauptet, daß Gott *ἀνόητος* sei? Beide Wörter sind freilich doppelsinnig (vgl. *Asclepius* c. 8); aber hier verlangt der Sinn die aktive Bedeutung: *αἴσθησιν οὐκ ἔχων*. — Ganz anders ist II 5 *ὁ θεὸς οὖν οὐχ ἑαυτῷ νοητός· οὐ γὰρ ἄλλο τι ὢν τοῦ νοουμένου ὑφ' ἑαυτοῦ ⟨οὐ⟩ νοεῖται* (die Ergänzung ist notwendig: denn da er, der Denkende, vom Gedachten nicht verschieden ist, kann er von sich selber nicht gedacht werden).

τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν. Letzteres würde auch Plato zugeben, nicht aber die Identität von *νόησις* und *αἴσθησις*, die seinen Idealismus aufhebt. Hier sind wir ganz auf dem Boden des pantheistischen Realismus.

Im letzten Paragraph fordert Hermes den Asklepios auf, mit eigener *νόησις* seine Rede fortzusetzen, damit sie ihm wahr erscheine: *ὁ γὰρ λόγος οὐ*[1] *φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει τῆς ἀληθείας.* Hier begegnet uns die Herabsetzung des Logos in der Hermetik, die sich später immer stärker durchsetzt und in der blasphemischen Einlage XV 16 *ὁ λόγος, οὐκ ἔρως, ἐστὶν ὁ πλανώμενος καὶ πλανῶν*[2] ihren Höhepunkt findet.

10. So wäre denn die Frage von der Herkunft des Übels von zwei Seiten, der platonisch- wie der peripatetisch-dualistischen beantwortet: dort lautete sie „aus der Erde“, hier „aus dem Kosmos“. Da uns indessen bei der Untersuchung auch ein

---

[1] So schreibe ich; die Handschriften teils *μου* teils *μοι*. Die Notwendigkeit der Änderung leuchtet ein; man sehe sich doch nur den nächsten Satz an: „Die Vernunft dagegen ist groß und kann, wenn sie bis zu einem gewissen Punkte vom Logos geleitet wird, die Wahrheit erreichen.“ Ménard sieht sich denn auch gezwungen, in der Übersetzung das *μέχρι τινός* auszulassen.

[2] Diese Worte durfte daher Reitzenstein 353 nicht als verderbt ansehen; die Beziehung auf I 18 hat er selbst angemerkt. Von der *πλάνη ἔρωτος* ist I 19 die Rede: der polemische Zweck ist somit offenkundig. Die Herabsetzung des *λόγος* nahm um so mehr zu, je mehr der ekstatische platonisierende Idealismus und Pantheismus über die nüchterne Peripatetik die Herrschaft gewann: die Hauptstellen I 30; X 5 ex.; 9; XIII 2 (ob auch XV 2 dahin gehört, ist mir noch zweifelhaft. Es ist die kuriose Stelle, wo sich Asklepios die Übersetzung seines angeblich ägyptischen Originals ins Griechische verbittet: *Ἕλληνες γὰρ λόγους ἔχουσι κενοὺς ἀποδείξεων ἐνεργητικούς, καὶ αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος· ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα, ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων.* Das ist scheinbar deutlich, auch ohne die Reitzensteinschen Interpolationen; aber wenn man XII 13 vergleicht *τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα λόγῳ οὐ χρῆται, ὦ πάτερ; οὔ, τέκνον, ἀλλὰ φωνῇ* — merkt man, daß hinter dem Schwindler doch auch der Schalk steckt).

dritter Standpunkt, der pantheistische, offenbar wurde, so liegt es nahe, auch nach der pantheistischen Antwort zu fragen. Wir kommen darauf noch zurück (§ 21); jetzt soll in der Betrachtung der dualistischen Theorie fortgefahren werden.

Die nächste Frage ist nämlich die nach der Überwindung des Übels und des Todes und der Gewinnung der Unsterblichkeit. Die Antwort muß sich aus der Betrachtung des Sündenfalles hier und dort ergeben. Besteht er, nach der peripatetischen Auffassung, in der Befleckung durch die Sphärengeister, so gilt es, die entsprechenden Laster durch die entsprechenden Tugenden zu überwinden und die Herrschaft der *εἱμαρμένη* durch eine höhere Macht, den *νοῦς*, zu brechen. Besteht er dagegen, nach der platonisierenden Auffassung, in dem durch Eros bewirkten Übergang in die Welt der Erscheinung, so gilt es, dem Eros zu entsagen und durch Abtötung der *αἰσθήσεις* der Erscheinungswelt abzusterben; mit anderen Worten: die platonisierende Auffassung ist asketisch, die peripatetische nicht.

Platonisierend ist demnach der Schluß des Poimandres: die Guten *πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ σῶμα τῷ ἰδίῳ θανάτῳ μυσάττονται τὰς αἰσθήσεις εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα* (§ 22); auch der *λόγος* als Rede muß der *σιωπή* weichen: *ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμμυσις ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὅρασις, καὶ ἡ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφ<θ>ορὰ*[1] *γεννήματα ἀγαθῶν.*

Ganz platonisierend ist auch die Predigt VII, in der die Gedanken der beiden kurzen Predigten des Poimandres I 27 und 28 näher ausgeführt werden. Zu beachten ist namentlich die Forderung der Zerstörung des Leibes, der hier der Mantel der Unwissenheit heißt, der *ζῶν θάνατος, αἰσθητικὸς νεκρός*. Von Gott

[1] So ist zu schreiben; das verlangt sowohl die Antithese (*ἐκφθορά: γεννήματα*), als auch die ganze Situation: für den schlafenden Menschen ist die *ἐκφορὰ λόγων* unmöglich. Man beachte, wie hier bereits die Herabsetzung des *λόγος* beginnt.

heißt es entsprechend *οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστὸς οὐδὲ λεκτὸς οὐδὲ ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ.* Auch die dunkle Phrase *τὸν* (der Leib ist gemeint) *δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ φθονοῦντα* wird in ihrem ersten Teile durch VI 3 ex. und 6 erklärt, die wir oben (§ 8) als platonisierend erkannt haben; der Sinn ist: wodurch dein Leib dich (scheinbar) liebt, haßt er dich (tatsächlich), und wodurch er dich (somit tatsächlich) haßt, mißgönnt er dir (die Unsterblichkeit) — nämlich durch die sinnliche Lust.[1] Kurz, der Traktat ist aus einem Guß.

Ihm wollen wir eine peripatetische Betrachtung gegenüberstellen — die erste Asklepiosschrift II. Sie schließt sich eng an die zweite (VI, oben § 8) an; der ganze streng aristotelische Hauptteil vom Bewegten und Unbewegten begründet den dort in den Eingangsworten ausgesprochenen Gedanken, daß Gott eine *οὐσία* sei *πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ἔρημος, περὶ δὲ αὐτὴν στατικὴν ἐνέργειαν ἔχουσα*, sowie anderseits der § 14 hingeworfene Gedanke, daß Gott nur das *ἀγαθόν* und nur er das *ἀγαθόν* sei, in VI genauer ausgeführt wird.[2] Das scheint alles aus einem Guß zu sein; uns geht aber der zweite Teil (§ 24 ff.) an, die Ausführung, daß Gott nur zwei Namen zukommen, *ἀγαθόν* und *πατήρ*, und besonders der Schluß. Vater ist er als der Erzeuger der Wesen, *πατρὸς γὰρ τὸ ποιεῖν. Διὸ καὶ μεγίστη ἐν τῷ βίῳ σπουδὴ καὶ εὐσεβεστάτη* (NB) *τοῖς εὖ φρονοῦσίν ἐστιν ἡ παιδοποιία καὶ μέγιστον ἀτύχημα καὶ ἀσέβημά ἐστιν ἄτεκνόν τινα ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι. Καὶ δίκην οὗτος δίδωσι μετὰ θάνατον τοῖς δαίμοσιν. ἡ δὲ τιμωρία ἐστὶν ἥδε. τοῦ ἀτέκνου ψυχὴν εἰς σῶμα καταδικασθῆναι μήτε ἀνδρὸς μήτε γυναικὸς φύσιν ἔχον, ὅπερ ἐστὶ κατηραμένον ὑπὸ*

[1] Ähnlich im *Κρατήρ* (IV 6): *ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσῃς, ὦ τέκνον, σεαυτὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι, φιλήσας δὲ σεαυτὸν νοῦν ἕξεις. καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ.*

[2] Man beachte besonders II 14 *τὰ δὲ ἄλλα πάντα* (außer Gott) *χωριστά ἐστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως· σῶμα γάρ εἰσι καὶ ψυχή, τόπον οὐκ ἔχοντα χωρῆσαι δυνάμενον τὸ ἀγαθόν* verglichen mit VI 3; das Gute fehlt dem Menschen, *οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικόν.*

τοῦ ἡλίου.[1] Τοιγαροῦν, ὦ Ἀσκληπιέ, μηδενὶ ὄντι ἀτέκνῳ συνησθῇς, τοὐναντίον δὲ ἐλέησον τὴν συμφοράν, ἐπιστάμενος οἵα αὐτὸν μένει τιμωρία. Der polemische Charakter ist offenbar; haben doch die Platonisierenden ihr dem Fleisch feindseliges Verhalten gerade εὐσέβεια genannt. Sind es aber nur die Asketen unter den Hermetikern, gegen die sich die Polemik richtet? Oder auch — andere? Ich denke, Psellos wußte wohl, was er tat, als er zum ersten voll ausgeschriebenen Satz sein φλυαρία an den Rand schrieb.

So sehen wir denn innerhalb der dualistischen Richtung selber eine antiasketische Tendenz erstehen; sie wird aber den Pantheisten gerade recht kommen (§ 21).

11. Ist demnach die Askese der platonisierenden Hermetik eigen, so werden wir ihr auch die erste (oder, nach Reitzenstein, zweite) der Schriften an Tat zuschreiben, den Krater (IV). Mit dieser Annahme wird der Eingang sofort klar: τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσὶν[2] ἀλλὰ λόγῳ — dem scheint das gleich folgende τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα zu widersprechen. Die Lösung bringt die platonisierende Einlage des Poimandres I 8 von der Βουλὴ θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον den Kosmos schuf. Dadurch wird zugleich das Verhältnis zum Poimandres klar: was dort persönlich und mythologisch ist, erscheint hier entpersönlicht und lediglich philosophisch. Trotzdem ist die Darstellung konfus; der Verfasser scheint sich in den platonischen Idealismus nicht hineingefunden zu haben. So kommt er dazu, die Welt für den Leib der Gottheit, dabei aber für nicht wahr-

[1] Zu dem seltsamen Zusatz erinnert Reitzenstein passend an X 2 f. (S. 198[1]); etwas weiter führt, glaube ich, eine Parallelstelle aus der niederen Hermetik. Olympiodor 52 (Berthelot 101) ἄνθρωπον γὰρ εἶναί φησιν τὸν ἀλεκτρυόνα ὁ Ἑρμῆς καταραθέντα ὑπὸ τοῦ ἡλίου, zumal es sich gleichfalls um eine Metempsychose handelt.

[2] Den polemischen Sinn dieser Wendung lehrt uns die Κόρη κόσμου verstehen; unten § 18.

nehmbar zu erklären; man möchte *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σῶμα ἐκείνου ⟨ἀρχέτυπον⟩, οὐχ ἁπτὸν κτέ.* vermuten; aber dann müßte ein Ausfall angenommen werden. Im folgenden scheint notwendig *ἀγαθὸς γὰρ ὢν ⟨οὐ⟩ μόνῳ ἑαυτῷ ἀναθ(εῖ)ναι τοῦτο ἠθέλησε [καὶ κοσμῆσαι τὴν γῆν], κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον.* Hieran schließt sich gut der hyletische Sündenfall. Das eigentlich Neue bringt § 3: den Logos gab Gott allen Menschen, den Nus ließ er in einen Krater füllen und gab ihm einen *κῆρυξ* bei, der den menschlichen Seelen verkünden soll: *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ* (NB.: die *ἄνοδος*) *πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας.* Hier erscheint der Nus gleichfalls entpersönlicht, während ihn I als Poimandres persönlich auffaßt; dafür ist ihm ein *κῆρυξ* beigegeben. Es ist doch seltsam: der hermetische Nus ist ursprünglich, wie wir noch sehen werden (§ 18), Hermes selber, der arkadische Hirtengott; dann wurde Hermes zum Propheten euhemerisiert und der göttliche Nus an seine Stelle geschoben — und sofort entwickelt dieser Nus eine persönliche Hypostase als den 'Menschenhirten', d. h. den alten Hermes. Weiter wurde der entgöttlichte Nus zu einer sittlichen Potenz — und sofort tritt ihm ein *κῆρυξ* zur Seite, d. h. abermals der alte Hermes. Naturam expellas —.

Nun scheiden sich die Menschen in zwei Gattungen, je nachdem sie sich der Taufe des Nus unterziehen oder nicht. Diese sind den Tieren am nächsten, jene den Göttern: von jenen gilt das *καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν [καὶ ἀσωμάτων]*[1] *ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσι* sowie das oben zitierte Wort, den Leib zu hassen (oben S. 340). Hier kommt denn auch in dem Antagonismus von *σῶμα* und *ἀσώματον*

[1] Die Athetese ist notwendig; in seiner jetzigen Fassung widerspricht der Satz dem untenstehenden § 6 ex., wonach die Wahl des *ἀσώματον* die des *σῶμα* ausschließt und zur Göttlichkeit führt. Die Interpolation wohl durch § 8 beeinflußt.

der platonische Idealismus zur Geltung.[1] Hier fällt auch das Wort von der *ἀποθέωσις* (§ 7) als dem Endzweck, wovon später (§ 12). Den Schluß bildet die Charakterisierung Gottes als der Monas, mit erneutem Hinweis auf die *ἄνοδος*.

Auch dies Stück scheint aus einem Guß: jedenfalls gehört es ganz der platonisierenden Richtung an. Ich mache besonders aufmerksam auf das Fehlen aller Kennzeichen, die der peripatetischen und pantheistischen Richtung eigentümlich sind; nirgends wird mit der Astrologie operiert, auch § 8 nicht, wo die *δρόμοι ἀστέρων* ganz allgemein erwähnt werden; nirgends wird auch Gott als *πατήρ* bezeichnet, sondern nur als *ἀγαθός* oder *ἀγαθόν*. Auch das Betonen der *μονάς* des *εἷς καὶ μόνος* dürfte eine polemische Spitze enthalten gegenüber der hermetischen Dreifaltigkeit, die von der peripatetischen Richtung wenigstens anfangs festgehalten worden ist.

12. Dem Krater fügen wir den *λόγος ἀπόκρυφος* XIII an, der gleichfalls die Askese in den Vordergrund stellt, als das Mittel der Palingenesie. Reitzenstein hat S. 214 ff. dies kostbare und fast einzigartige Stück eingehend behandelt; doch ist meine Auffassung eine wesentlich andere.

Wir stehen auf dem Boden des platonischen Idealismus. Wie ist der Mensch der Erscheinung aus Gott entstanden? Die Antwort des Hermes — *σπείραντος τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ* — variiert ebenso wie der Eingang des Kraters die *Βουλὴ θεοῦ* des Poimandres; die Entpersönlichung hat zur Aufgabe des Geschlechtes geführt — auch zeitlich steht der Krater zwischen dem Poimandres und unserer Schrift. Dem Tat ist sie unverständlich: der Übergang aus der Welt des Seins in die Erscheinung ist logisch nicht zu erklären. Er begreift sie, indem er durch Gottes Gnade, seinem Vater folgend, den Rückübergang aus der Erscheinung in das Sein erlebt. Das ist die Palingenesie.

---

[1] Im Vorbeigehen sei auch das aus Platos Politie bekannte *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος* notiert (§ 8).

Daß das alles auf platonischen Lehren fußt, versteht sich von selbst; doch hat der Autor hier auch ein vorplatonisches Vorbild gehabt. Wie er jetzt, selbst verklärt, den Vater in seiner Verklärung erblickt, so erblickt in den 'Bakchen'[1] des Euripides Pentheus den Dionysos in seiner mystischen, nur für Eingeweihte wahrnehmbaren Gestalt; die *ἔκστασις* ist gemeinsam. Man vergleiche § 5 *νῦν τὸ λοιπόν, ὦ πάτερ, εἰς ἀφασίαν με ἤνεγκας. τῶν πρὶν ἀπολειφθεὶς φρενῶν* . . . mit Bakch. 944 *αἰνῶ δ' ὅτι μεθέστηκας φρενῶν*, 947 *τὰς δὲ πρὶν φρένας οὐκ εἶχες ὑγιεῖς, νῦν δ' ἔχεις οἵας σε δεῖ*, 1269 *γίγνομαι δέ πως ἔννους μεταστᾶθεῖσα τῶν πάρος φρενῶν.* Aber die Worte des Hermetisten *τῶν* . . . *φρενῶν* haben metrischen Tonfall und sehen ganz nach einem Zitat aus: sollten sie aus einer verwandten dionysischen Tragödie, einem Lykurgos stammen? Dann würde auch das offenbare Zitat (§ 3) *ὅθεν πρὸς ταῦτα ὀρθῶς ἀντειπεῖν θέλω·*

ἀλλότριος
υἱὸς πέφυκα τοῦ ⟨δε⟩ πατρικοῦ γένους

eben daraus stammen (Sohn des Lykurgos?).

Ich erinnere ferner an die Herabsetzung des Logos (als Rede) gegenüber der *σιγὴ νοερά* (§ 2), an die Erkenntnis als *ἀνάμνησις* (§ 2 ex.), an den platonisierenden Gebrauch von *δύναμις* (Idee) und *ἐνέργεια* (Erscheinung)[2] — lauter platonische resp. platonisierende Züge. Fremdartig erscheint nur die seltsame Psychomachie § 7—10: die Dodekas der Laster durch die Dekas der Tugenden überwunden, mit eingestandener Herleitung der ersteren aus dem Tierkreis: ihres astrologischen

[1] Daß die „Bakchen" ein Lieblingsstück der Philosophen waren, ist bekannt; ich brauche nur an 498 *λύσει μ' ὁ δαίμων αὐτός, ὅταν ἐγὼ θέλω* zu erinnern. Wie früh es geschah, zeigt die m. E. deutliche Beziehung bei Plato *Phaed.* p. 67a *ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ (τοῦ σώματος), ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς.*

[2] Daher denn § 6 wohl *τὸ μόνον δυνάμει καὶ ⟨μὴ⟩ ἐνεργείᾳ νοούμενον* zu schreiben ist. Anders § 11, wo *τῇ τῶν δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ* ein beabsichtigtes Oxymoron ist.

Charakters wegen möchte man sie für die peripatetische Richtung beanspruchen. An eine Einlage ist nicht zu denken (§ 12 ist der Eingang wieder ganz platonisierend); es ist philosophischer Synkretismus. Daß Gott wieder als πατήρ erscheint, ist nicht auffällig, da der mystische Sinn des Wortes aus dem Zusammenhange klar ist: der Wiedergeborene ist eben θεοῦ παῖς.

Diese Schrift nebst dem Krater und I bildet die Trias der Poimandres-Schriften: der Krater ist als solcher durch das Zitat des Zosimos (R. 214[1]), unser λόγος ἀπόκρυφος durch § 15 charakterisiert. Eine vierte, die γενικοὶ λόγοι (XIII 1), ist uns verloren gegangen[1], wird aber auch in der Κλείς (X 7) zitiert, die sich somit als zum selben Zyklus gehörig erweist. Da wäre es nun interessant zu konstatieren, ob sich die Stetigkeit der platonisierenden Grundauffassung, die den Κρατήρ und den λόγος ἀπόκρυφος[2] mit den platonisierenden Partien des Poimandres verbindet, auch für die Κλείς nachweisen läßt.

13. Der Anfang freilich enttäuscht uns aufs grausamste. Nachdem der Verfasser das nun Folgende für eine ἐπιτομή der γενικοὶ λόγοι erklärt hat, wird der Satz vorangestellt: ὁ μὲν

[1] Gerade für Reitzenstein, der zwischen I und II und somit in unmittelbarem Anschluß an den Poimandres den Ausfall eines λόγος καθολικὸς Ἑρμοῦ πρὸς Τάτ vermutete, lag es nahe, die Identität dieses λόγος καθολικὸς mit dem γενικὸς λόγος anzunehmen; aber freilich scheinen die bei Jamblichos und sonst zitierten Γενικά einige Bücher umfaßt zu haben. Wenn nur dieselben gemeint sind!

[2] Reitzenstein weiß freilich (S. 234) von einer „eigentümlichen Ausgestaltung des Pantheismus, welcher, wie ich schon früher erwähnte, in unserer Schrift den nicht ägyptischen Dualismus fast ganz verdrängt hat"; für diesen wird dann durch ein paar ägyptische Hymnenfragmente, die höchstens durch ihre totale Unähnlichkeit an den λ. ἀπόκρυφος erinnern, ägyptischer Ursprung erwiesen. — Ich habe weder die bezeichnete Stelle, noch im λ. ἀπ. eine Spur von Pantheismus finden können.

οὖν θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐνέργειαν. Das ist gerade die Auffassung, die II in aller Schärfe verficht (oben § 10); sie ist für die peripatetische Richtung charakteristisch. Das unmittelbar Folgende wird Reitzenstein hoffentlich textkritisch entwirren; so viel ist klar, daß ἐνέργεια hier (vom idealistischen Standpunkte) inkorrekt gebraucht wird, sowie daß der Gegensatz θεῖα καὶ ἀνθρώπεια auf den Gegensatz κινητὰ καὶ ἀκίνητα zurückgeführt wird, gleichfalls im Sinne von II. Die folgende Ausführung § 2f. — Gottes Energie der Zeugungswille — variiert den Schluß von II selbst, die Rolle des Helios ist der dortigen (R. 198[1]) ganz analog. Kurz, der ganze Eingang der Κλεῖς (§ 1—4) ist dem II homogen, der die peripatetische Auffassung rein und aus einem Gusse enthielt.

Nun aber Tat: ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θέας ... Das schließt sich gar nicht ans vorhergehende an: von einer θέα war ja gar keine Rede, und die trockenen Räsonnements des Einganges konnte selbst der begeistertste Hermetiker nicht so überschwenglich preisen. Man lese nur das Folgende (den ganzen Schluß von § 4) durch: man wird sich überzeugen, daß von einer Vision die Rede war (ὄψις!). Nun erinnere ich an den Eingang von XIII ἐν τοῖς Γενικοῖς ... αἰνιγματωδῶς ... ἔφρασας περὶ θειότητος ... φάμενος μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας. ἐμοῦ δέ σου ἱκέτου γενομένου ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους καταβάσεως μετὰ τό σε ἐμοὶ διαλεχθῆναι ποθουμένου τε τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν ... ἔφης, ὅταν μέλλῃς κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι παραδιδόναι μοι. Also: die Γενικοὶ λόγοι fanden auf einem Berge statt; beim Abstieg ein weiterer διάλογος. Diesen Berg identifiziert Reitzenstein[1] — es ist dies seine glänzendste Entdeckung — mit dem in Arkadien gelegenen, der bei Hermas wiederkehrt; „ob", wie bei Hermas, „eine Vision vorausging,

[1] S. 33. Nur sagt er ungenau „eine Unterhaltung beim Niederstieg von einem Berge war in einem Γενικὸς λόγος berichtet".

ist nicht zu sagen". Ich denke doch: wozu sollte auch Hermes seinen Sohn auf einen Berg führen?[1]

Also: erst mit den Worten des Tat § 4 f. setzt die Fortsetzung der *Γενικοὶ λόγοι* ein; und hier lesen wir tatsächlich die platonisierende Auffassung in aller Strenge. Ich verweise namentlich auf § 5 *οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας*[2] (die eben die *νοητὴ λαμπηδών* hieß) *κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν* (d. h. sie gehen aus der Erscheinung in die Welt des Seienden ein, entgegengesetzt dem Übergang des Menschen im hyletischen Sündenfall), *ὥσπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι ἐντετυχήκασιν. εἴθε καὶ ἡμεῖς, ὦ πάτερ. Εἴθε γάρ* antwortet Hermes: noch sind wir aber nicht fähig, das vollendete *κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ* zu sehen: *τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν, ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία*[3] *σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων.* Das weist ganz deutlich auf XIII voraus: hier erleben ja beide die Palingenesie, und auch die Bedingung fehlt nicht: XIII 2 *σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ.* Wenn nun Hermes fortfährt *δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι κτέ.* und Tat fragt *τὸ ἀποθεωθῆναι πῶς λέγεις, ὦ πάτερ* — so ist das genau die Frage, die er XIII 1 meint mit *ποθουμένου τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν.* Hier wird die Antwort eingeleitet[4] durch den Satz *ὅτι ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς*

[1] Es wäre auch zu überlegen, ob mit dieser Vision nicht geradezu die Vision des Kraters in IV gemeint ist; wie gut würde sich dann das *ἐπλήρωσας ... θέας* des Tat an die Schlußworte des Hermes in IV anschließen, und sein *ἀρύσασθαι* an die Kratervorstellung! Eine verwandte Vision wäre dann die des Zosimos im Eingang seines alchemistischen Werkes.

[2] Zu vergleichen aus dem gleichfalls platonisierenden *Κρατήρ* das *κήρυγμα* § 4: *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα.*

[3] Plasberg konjiziert gut: *θέα*. Im folgenden möchte ich schreiben *πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος* (*-βόμενος* codd.) *ἀτρεμεῖ.*

[4] Mit Hinweis auf die *Γενικοί*: durch diesen Hinweis wird die ganze Partie auch äußerlich für die platonisierende Auffassung in Anspruch genommen.

τοῦ παντὸς πᾶσαι αἱ ψυχαί εἰσιν αὗται, αἱ ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ κυλινδούμεναι ὥσπερ ἀπονενεμημέναι, wodurch die etwas dunkle Stelle in der platonisierenden Kosmogonie des Poimandres (I 8) Βουλὴ θεοῦ . . . κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν erläutert wird. Von diesen Seelen gehen die einen in ein besseres, die anderen in ein schlechteres Los ein: der Aufstieg beginnt bei den ἑρπετώδεις, die Stufen sind: Fisch, Tier, Vogel, Mensch, Dämon, worauf die Vergöttlichung folgt, καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα. Wenn aber die menschliche Seele schlecht ist, so kehrt sie um und in die Tierleiber zurück — das ist ihre Strafe für ihre Schlechtigkeit. Ihre Schlechtigkeit ist aber die Unwissenheit (ganz der Predigt VII und anderen platonisierenden Stellen entsprechend), ὁ γὰρ γνοὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος. Also wieder das Problem der Apotheose, worauf die nachdrucksvolle Frage des Tat erfolgt τίς δέ ἐστιν οὗτος, ὦ πάτερ. Somit will er abermals den παλιγγενεσίας λόγον erfahren, und wir erwarten die Antwort, von der XIII 1 spricht — ἔφης, ὅταν μέλλῃς κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι παραδιδόναι μοι —, aber was folgt, ist etwas ganz anderes. Zuerst wird die Verachtung der Dialektik eingeschärft — diese antisokratische Tendenz ist diesen Platonikern allerdings eigen — dann kommt, durch das bereits bekannte ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν eingeleitet, die Ausführung, daß die αἴσθησις gleich der γνῶσις (sollte heißen νόησις) allen Wesen zukomme. Über das Weitere sogleich: so viel sieht der Leser schon jetzt, daß der platonisierende Abschnitt der Κλείς nur § 4—9 umfaßt, wie denn nur hier die Γενικοί zitiert werden.

Dieser platonisierende Teil der Κλείς ist aus einem Guß; was weiter folgt § 10—25, ist Konkordanztheologie. Der Redaktor geht, wie im Eingang, von der peripatetischen Richtung aus, sucht sie aber mit der pantheistischen zu vereinigen und danach die platonisierende zu korrigieren. Pantheistisch ist die Unifizierung von αἴσθησις und νόησις (wie im

Fortgang von IX oben § 9), der ὑλικὸς θεός, der weder gut noch schlecht, sondern schön ist (über das Verhältnis der Stelle zu VI s. oben § 8), die Klimax (§ 12) „Gott, gut — Welt, weder gut noch schlecht — Mensch, schlecht". Eigentümlich ist die gnostische Verschachtelung σῶμα — πνεῦμα — ψυχή — λόγος — νοῦς[1], welch letzterer einen feurigen Leib hat und dadurch zum τιμωρὸς δαίμων werden kann (Versuch an Poimandres 22 Anschluß zu gewinnen). Und nun kommt der Hauptbeweis, daß wir uns auf anderem Gebiet befinden als § 4—10: im Gegensatz zur dortigen Seelenwanderungslehre wird geleugnet, daß die Seele je in Tierleiber eingehen könne (§ 19 οὐδὲ θέμις ἐστὶν εἰς ἀλόγου ζώου σῶμα ψυχὴν ἀνθρωπίνην καταπεσεῖν· θεοῦ γὰρ νόμος οὗτος, φυλάσσειν ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀπὸ τῆς τοσαύτης ὕβρεως — ein Widerspruch, den schon Heeren bemerkt hat. Auf Tats Frage, worin denn die Strafe des Menschen bestehe — er spielt auf § 8 an, wo eben die Apotheriose als Strafe aufgefaßt war —, antwortet Hermes, die ἀσέβεια sei an sich genügend Strafe. Und nun verwickelt sich der Vermittler in einen Widerspruch mit sich selbst den νοῦς betreffend: § 23 ist der νοῦς der oberste Gott, der Einiger der Götter und Menschen; von ihm heißt es οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαθὸς δαίμων. μακαρία ψυχὴ ἡ τούτου πληρεστάτη, κακοδαίμων δὲ ψυχὴ ἡ τούτου κενή. Daß es letztere geben kann, ist freilich im Einklang mit I 22 und der Grundidee des Kraters, widerspricht aber der Verschachtelungspsychologie § 13, wonach der νοῦς auch den schlechten Seelen zukommt, für die er zum Strafdämon wird. So muß denn der Verfasser zweierlei νοῦς unterscheiden, den ἀγαθός und den ὑπηρετικός, was sehr mißlich ist, da beide im Menschen gedacht werden. Die Rede gipfelt im stolzen Spruch: der

[1] Wie Reitzenstein (306[6]) gut bemerkt, ist es dieselbe Verschachtelungspsychologie, die Plotin *Enn.* II 9 seinen gnostischen Gegnern vorwirft. Das wirft auf den ganzen Fortgang der Κλείς ein helles Licht: es ist gnostischer Synkretismus, der hier waltet.

Gott ein unsterblicher Mensch, der Mensch ein sterblicher Gott.

Das ist alles, wie gesagt, Vermittelungstheologie; aber in § 4—10 haben wir ein echtes Stück der platonisierenden Hermetik wiedergewonnen.

14. Wir müssen zum *Λόγος ἀπόκρυφος* zurückkehren, und zwar zum Poimandreszitat § 15: *ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν.*

Das erinnert an zwei Stellen im hermetischen Korpus: 1) an die Schrift *περὶ τοῦ κοινοῦ* XII, wo es § 8 heißt (Hermes zu Tat): *διὸ καὶ τοῦ Ἀγαθοῦ δαίμονος ἐγὼ ἤκουσα λέγοντος ἀεί — καὶ εἰ ἐγγράφως ἐδεδώκει, πάνυ ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὠφελήκει . . . — ἤκουσα γοῦν αὐτοῦ ποτε λέγοντος, ὅτι ἕν ἐστι τὰ πάντα καὶ μάλιστα τὰ νοητὰ σώματα*; 2) an den Schluß der Schrift *Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν* XI: *ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται, ὦ τρισμέγιστε, τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει καὶ οὐ διαψευσθήσῃ.* Und zwar ist unser Zitat XII gegenüber polemisch, XI gegenüber — wie es scheint — bestätigend.

Ersteres ist ganz unzweideutig; XII hatte sich auf eine mündliche Tradition des Poimandres[1] an Hermes berufen — eine solche gibt es nicht, sagt Hermes in XIII, die Poimandresbücher enthalten die ganze Offenbarung. M. a. W.: im *Λόγος ἀπόκρυφος* wird XI für apokryph — in unserem Sinne — erklärt. Sehen wir zu, mit welchem Recht.

In XII ist der *Ἀγαθὸς δαίμων* Quelle der Offenbarung; und zwar werden von ihm folgende Sprüche zitiert:

[1] Allerdings wird er hier nur *Ἀγαθὸς δαίμων* genannt, doch hat das nichts zu sagen: in der *Κλείς* wird X 23 der höchste *Νοῦς* so genannt, und *ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς* ist nach I 1 und XIII 15 eben Poimandres.

1) *καὶ γὰρ ὁ Ἀ. δ. τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ἀθανάτους ἀνθρώπους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς* (§ 1). Dasselbe gibt (oben § 13) der Fortgang der *Κλείς*, aber — was wichtig ist — als original: *διὸ τολμητέον ἐστὶν εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον κτέ.* (§ 25). Und da in derselben *Κλείς* (§ 23) der *νοῦς* als *Ἀγαθὸς δαίμων* bezeichnet wird, so ist kein Zweifel: unser XII zitiert den Fortgang der *Κλείς*.[1]

2) *ἕν ἐστι τὰ πάντα καὶ μάλιστα τὰ νοητὰ σώματα* (§ 8). Dieser Spruch steht allerdings nicht in der *Κλείς* — und eben ihn bezeichnet der Autor als der mündlichen Mitteilung des *Ἀ. δ.* entnommen. Somit bestätigt auch dies negative Resultat jenes positive: für XII ist die *Κλείς* (oder deren zweiter Teil) ein heiliges Buch.

3) *ὁ γὰρ μακάριος θεός, Ἀ. δ., ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ* (§ 13). Das ist ziemlich genau dieselbe gnostische Verschachtelung wie in der *Κλείς* (X 13); daß ein kleiner Gedächtnisfehler untergelaufen ist (das *πνεῦμα* ist ausgelassen[2], und die Reihenfolge von *λόγος* und *νοῦς* verändert[3]), ist bei der Unanschaulichkeit dieser metaphysischen Kettenbrüche nicht wunderbar. Somit ist auch hier der Fortgang der *Κλείς* zitiert.

Und nun der Inhalt, den wir nach dem soeben Gesagten im unmittelbaren Anschluß an die *Κλείς* betrachten dürfen. In der Tat ist das Wesen des *νοῦς* Ausgangspunkt — und es fehlt auch nicht der Widerspruch, in den sich der Fortsetzer

[1] Daß der Spruch heraklitisch ist, ebenso wie der folgende (R. 127), tut nichts zur Sache: der Fortsetzer der *Κλείς* will ihn für original ausgeben, und der Autor von XII zitiert eben die *Κλείς*.

[2] Dafür wird es § 18 in etwas anderer Umgebung nachgeholt. Diese gnostischen Gebilde schwanken beständig; gleich unten wird folgende Verschachtelung vorausgesetzt: *σῶμα — ἰδέα — ψυχή — λόγος — νοῦς — θεός*, und weiter *ὕλη — ἀήρ — ψυχή — νοῦς — θεός*.

[3] Das ist offenbare Flüchtigkeit, die auch den *θεός* aus dem Geleise gebracht hat; er folgert nämlich verkehrt (*λόγος δὲ ἐν τῷ νῷ*) *τὸν νοῦν δὲ ἐν τῷ θεῷ, τὸν δὲ θεὸν τούτου πατέρα.* Vorausgesetzt wird also die Verschachtelung *σῶμα* (— *πνεῦμα*) — *ψυχή — λόγος — νοῦς — θεός*.

der *Κλείς* verwickelte, zwischen dem allgemeinen *νοῦς* und dem der Auserwählten[1]. Der letztere wirkt im Menschen der *φύσις* entgegen; der unvernünftige Mensch wird vom physischen *νοῦς* dominiert und dem *λόγος* entgegen zu *θυμός* und *ἐπιθυμία* gestoßen. Nun stellt Tat die Frage nach der *εἱμαρμένη* — und da wird eine frühere, uns verlorene Schrift *περὶ εἱμαρμένης* zitiert. Die Antwort ist abermals widerspruchsvoll: 1) der Schlechte leidet das Verhängte als Strafe für die Schlechtigkeit, der Gute nicht als Strafe, dem Verhängnis sind aber alle untertan (§ 6—8), 2) der *νοῦς* erhebt die Seinen auch über das Verhängnis (§ 9). Wie leicht einzusehen, steht dieser Widerspruch mit dem vorigen im Zusammenhang: ist der *νοῦς* allgemein, so ist es das Verhängnis auch; wird der *νοῦς* nur Auserwählten zuteil, so kann er diese auch über das Verhängnis erheben. Die erste Anschauung berührt sich mit der pantheistischen, die zweite mit der platonisierenden Auffassung. Von § 10 an wird die platonisierende Auffassung verlassen. Aus dem Zusammenhang des *νοῦς* mit den tierischen Trieben folgert Tat mit Recht, daß der *νοῦς* ein *πάθος* ist; Hermes gibt es zu, indem er sophistisch *πάθος* aktiv faßt und der *ἐνέργεια* gleichsetzt. Mit § 12 wird wieder *νοῦς* mit *λόγος* allen Menschen, aber nur diesen, zugesprochen — das wäre die peripatetische Auffassung, zu der indes der stoische *προφορικὸς λόγος* hinzukommt; die Tiere haben statt des *λόγος* die *φωνή*. In § 13 wird plötzlich (mit *δοκεῖ δέ μοι*) auch dieser Boden verlassen, nach einem Wirrwarr von Verschachtelungen sind wir im Pantheismus drin. Die Welt ist göttlich, alle

---

[1] § 2 *ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁ νοῦς ἡ φύσις ἐστίν* (= Instinkt; erklärt im hermetischen Fragment bei Stob. I 284, 18 W.). *ὅπου γὰρ ψυχὴ ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστιν, ὥσπερ ὅπου ζωὴ ἐκεῖ καὶ ψυχή ἐστιν* (also: gemäß der Verschachtelung *ζωή — ψυχή — νοῦς* haben die Tiere den *νοῦς*). *ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἡ ψυχὴ ζωή ἐστι κενὴ τοῦ νοῦ* (natürlich kann gemäß der späteren Verschachtelung *σῶμα — ψυχή — λόγος — νοῦς* das *ἄλογον* keinen *νοῦς* haben). Im folgenden dürfte zu schreiben sein *ἐργάζεται γὰρ (ὁ νοῦς) αὐτὰς (τὰς ψυχάς) εἰς τὸ ⟨ἀ⟩ίδιον ἀγαθόν.*

Wesen haben an der Unsterblichkeit teil διὰ τὸν νοῦν (§ 18), Gott ist im All und aus dem All zu erkennen.

An diese Ideen schließt sich, um das im Vorbeigehen zu erwähnen, auch der Traktat V an, der jetzt ungeschickt an den Krater angeknüpft ist[1]; er ist in seinem Hauptteil § 3 f. eine Ausführung von XII 21, und sein Schluß ὕλης μὲν γὰρ τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ κτέ. ist eine wörtliche Wiederholung von XII 14. Seine pantheistische Tendenz ist offenbar (vgl. bes. § 9).

So hätten wir denn abermals eine Gruppe von hermetischen Traktaten herausgeschält: X (Fortgang), XII, V und der verlorene περὶ εἱμαρμένης. Quelle der Offenbarung ist hier der als Ἀγαθὸς δαίμων bezeichnete *Νοῦς*; die Richtung ein gnostischer Synkretismus mit vorwiegend pantheistischer Tendenz.

15. Diese Richtung nun ist es, die in der Poimandresgruppe als apokryph bezeichnet ist: die Beziehung von XIII 15 auf XII 8 ist unverkennbar. Aber ebenso unverkennbar ist die Bezugnahme in XI 22 und XIII 15; wie steht es nun mit dem Traktat XI, *Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν*?

Die Antwort wird man beim flüchtigsten Lesen nicht verfehlen: es ist derselbe gnostische Pantheismus, wie in der *Κλείς* 10 ff., XII und V; aber — und das ist das Neue — die Darlegung ist straffer, vor Widersprüchen hat sich der Verfasser gehütet, kurz, wir haben eine geordnetere Wiederaufnahme der hauptsächlich in XII behandelten Probleme. Alles ist in eine große kosmogonische Verschachtelung eingeschlossen θεός — αἰών — κόσμος — χρόνος — γένεσις[2]; um sich von der Wand-

[1] Nur soll man das Ungeschick nicht größer machen, indem man mit Ficinus τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος mit praestantioris dei nominis übersetzt: Gott ist παντὸς ὀνόματος κρείττων (§ 10). Derselbe Gedanke im pantheistischen *Asclepius* (c. 20) — was somit stimmt.

[2] Dieselbe auch im pantheistischen *Asclepius* c. 31 f.: deus — aeternitas — mundus — coeleste tempus (= χρόνος) — terrenum tempus

lung zu überzeugen, braucht man bloß die Elemente Gottes in XII 21 (*μέρη ἐστὶ θεοῦ ζωὴ καὶ ἀθανασία καὶ πνεῦμα καὶ ἀνάγκη καὶ πρόνοια καὶ φύσις καὶ ψυχὴ καὶ νοῦς καὶ τούτων πάντων ἡ διαμονή*) mit der spitzfindigen Gliederung XI 2 zu vergleichen[1]. Auch die psychologische Verschachtelung XII 14 *ὕλη—θεός* findet man hier § 4 wieder, durch den *αἰών* zusammengehalten, sowie § 5 aus XII 21 die Trias *ἀνάγκη, πρόνοια, φύσις*. Von der peripatetischen Auffassung Gottes als des *ἀκίνητον* sind wir sehr weit entfernt: Gott ist die stete Bewegung (§ 5)[2], alles lebt, alles ist Gottes voll, und alles ist von Gott. Der Tod ist Auflösung (= XII 16). Neu ist die anthropologische Verschachtelung *θεός — αἰών — κόσμος — ἥλιος — ἄνθρωπος* (§ 15). Der Gedanke, daß die Allgegenwart des Gedankens die Allgegenwart Gottes versinnbildlicht (§ 19, kommt auch sonst vor), wird zu einer interessanten Umwandlung der Palingenesie in XIII 11 verwertet: der Mensch versetzt sich in das All, um Gott zu fühlen — eine geradezu rationalistische Umdeutung der Ekstase in XIII. Der Schluß ist eine Epitome von V = XII 21.

Wenn demnach unser Traktat XI einerseits die gnostisch-pantheistische Gruppe, die XIII für apokryph erklärt hatte,

(= *γένεσις*; sonst genitura). Das ist zugleich ein Kommentar zu unserer Stelle. Letzte Quelle ist der *Timäus* 37 C mit seiner Proportion *θεός: αἰών = κόσμος: χρόνος*.

[1] Allerdings ist der Eingang verdorben: *τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τό καλόν, ἡ εὐδαιμονία] ἡ σοφία, τοῦ δὲ αἰῶνος ἡ ταυτότης κτέ.* Die eingeklammerten Worte stammen aus § 3, wo der *Νοῦς* auf die Frage *ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τίς ἐστι* antwortet *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ ἡ πᾶσα ἀρετή* (hier eine Lücke). — *ὥσπερ οὐσία* wegen XII 1, vgl. VI 4.

[2] Anders der *Asclepius* c. 31 (*deus ergo stabilis*), doch ist der Widerspruch nur scheinbar. Es kam dem Pantheisten nur darauf an, Gott und dem Kosmos dasselbe Prädikat beizulegen; während daher unser Autor Gott wie der Welt die Bewegung zuschrieb, beweist der Asclepius umgekehrt, daß der Welt infolge der ewigen Wiederkehr gewissermaßen die Stabilität zukommt; auch gibt er unbedenklich zu, daß auch Gottes Stabilität eigentlich eine *immobilis agitatio* ist.

umarbeitet, anderseits aber auch XIII verwertet, so begreifen wir die Schlußworte von XI — *ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται, ὦ τρισμέγιστε· τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει καὶ οὐ διαψευσθήσῃ* — vollkommen: sie wiederholen nachdrücklich am Schluß die Worte der Poimandresschrift, um dadurch der Poimandresgemeinde die neueste, gnostisch-pantheistische Umformung der Hermetik zu empfehlen.

Zum Rest kann ich mich kurz fassen. Der Traktat VIII führt den Gedanken der pantheistischen Gruppe aus, daß der Tod nur Auflösung sei: das Gnostische tritt zurück, Gott das erste *ζῷον*, der Kosmos das zweite, der Mensch das dritte[1], durch die *αἴσθησις* mit dem zweiten, durch den *νοῦς* mit dem ersten im Zusammenhang. Der Schluß ist ganz besonders mit XII 16 zu vergleichen. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele wird umgangen.[2] — Noch schärfer hält der *λόγος ἱερός* III hierin den materialistischen Standpunkt ein: gnostisch ist nur der Anfang (*δόξα* ... *ἀρχή* ... *ἀρχή*, wo das erste *ἀρχή* offenbar *principium*, das zweite *principatus*[3] bedeutet). Alles trägt die Keime der *διάλυσις* und *ἀνανέωσις* in sich.

Von wesentlich anderer Art ist der Brief an Asklepios XIV: aus ihm ist deutlich, wie die Frage nach der Einheit des Schöpfers mit der Frage nach dem Ursprung des Übels zusammenhängt. Mit voller Entschiedenheit wird der Dualismus der im Schöpfen vereinigten Faktoren des *ποιῶν* und *ποιούμενος* behauptet; alle vermittelnden Meinungen, die ein drittes Glied einschieben — also nicht nur die Gnostiker mit ihrem Aion, sondern auch Poimandres mit seinem *νοῦς δημιουργός* — werden abgelehnt. Und nun wird auf die

[1] Ebenso der *Asclepius*; s. u. § 21.

[2] Auch das in Übereinstimmung mit einem Teil des *Asclepius*, c. 4 ex.

[3] *ἀρχὴ τὸ θεῖον ... καὶ ἀνανέωσις*, erklärt durch § 4 *ἄρχεται αὐτῶν κτἑ.*; dies falsch übersetzt von Ficinus (*incipit*), besser von Ménard (*sont réglées*). Über *principatus* s. *Ascl.* c. 32.

Schwierigkeit hingewiesen, die zur Annahme eines Mittelgliedes geführt hatte: ist Gott Schöpfer des Alls, so ist er auch Schöpfer des Bösen — darf man das annehmen (§ 7 f.)? Antwort: das Böse ist 'von selbst' entstanden, wie der Grünspan am Kupfer und der Schmutz am Körper. Mit dieser naiven Lösung steht der Traktat vereinzelt da.

16. Wir gehen zur *Κόρη κόσμου* über und beginnen mit der Erklärung des Namens. Ist 'Jungfrau der Welt' oder 'Pupille der Welt' gemeint? Reitzenstein entscheidet sich fürs letztere; ich glaube, das erstere besser begründen zu können. Auszugehen ist, wie Reitzenstein verlangt, von der zweiten Einleitung (S. 394, 25 ff. Wachsm.) . . . *θεωρίας* (die Lehre vom All), *ἧς ὁ μὲν προπάτωρ Καμῆφις ἔτυχεν ἐπακούσας παρὰ Ἑρμοῦ τοῦ πάντων ἔργων ὑπομνηματογράφου, ⟨ἐγὼ δὲ⟩ παρὰ τοῦ πάντων προγενεστέρου Καμήφεως, ὁπότ' ἐμὲ καὶ τῷ τελείῳ μέλανι ἐτίμησεν.* Die letzteren Worte haben eine Parallelstelle, aber noch keine Erklärung gefunden im Zauberpapyrus (S. 139) . . . *Ἶσι, ᾗ συνεχώρησεν* (= *συνεγένετο*) *ὁ Ἀγαθὸς δαίμων βασιλεύων ἐν τῷ τελείῳ μέλανι*; was ist es für ein *τέλειον μέλαν*, worin Kmeph = Agathodaimon herrscht, und womit er in der Liebesvereinigung Isis 'beehrt' hat?

Mit Recht vergleicht Reitzenstein den Brief der Isis an Horus (Berthelot, alchimistes 28 ff.); dort heißt es, Isis sei nach Hormanuthi gezogen, um dort die *ἱερὰ τέχνη Αἰγυπτίων*, d. h. die Chemie, zu erlernen. Dort stieg ein Engel[1] zu ihr herab,

---

[1] *τῶν ἐν τῷ πρώτῳ στερεώματι*; das ist nach der hermetischen Bedeutung des Wortes (Stob. I 463, 12 Wachsm.) = *ζώνη*. Somit stammt der erste Engel aus der Zone des Mondes. Er offenbart sich als unwissend und verweist Isis auf *τούτου μείζονα ἄγγελον*, der somit aus der zweiten Zone stammt. Das ist aber die Zone des Hermes. So löst sich das seltsame Rätsel, und die Gleichung Amnael = Hermes ist auch von hier aus gesichert. — Was die Deutung des Namens anlangt, so könnte man vermuten, daß er griechisch-hebräisch ist (wie *Ἀγαθοήλ* bei R. 18[1]) und im *Ἀμναήλ* ein Hermes *κριοφόρος* steckt. Doch macht mich mein

um *τῆς πρὸς ἐμὲ μίξεως κοινωνίαν ποιῆσαι*. Sie verweigerte es ihm, *πυνθάνεσθαι βουλομένη τὴν τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κατασκευήν*; er konnte ihr damit nicht dienen *διὰ τὴν τῶν μυστηρίων ὑπερβολήν*, verwies sie aber an einen oberen Engel Amnael. Der kam auch am Mittag des folgenden Tages, von der gleichen Glut ergriffen; sie stellte an ihn dieselbe Frage und gab sich nicht eher hin, als bis er ihr die Mysterien kundtat.

Ist nun, wie auch Reitzenstein zugibt, Amnael = Kmeph (Kamephis) = Agathodaimon[1], so ergibt sich der Parallelismus

Amnael beehrt die Isis für ihre Liebeshuld mit der Chemie (alchem. Traktat),

Agathodaimon = Kmeph beehrt die Isis für ihre Liebeshuld mit dem *τέλειον μέλαν* (*Κόρη κόσμου*)

und ebendamit die Auflösung: das *τέλειον μέλαν* ist die Chemie. Und da *χημία* in der Tat 'das Schwarze' bedeutet[2] und als eine mystische Kunst ein *τέλειον μέλαν* ist, so dürfte das Rätsel gelöst sein. Die Worte der *Κόρη κόσμου* bedeuten somit: „diese Offenbarungen über das All gab mir Kmeph zu der

---

Kollege Prof. P. Kokowzew auf die zwei, bei M. Schwab (*Vocabulaire de l'angélologie d' après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1897) notierten kabbalistischen Engelsnamen aufmerksam: Amaniel „fidélité de Dieu", Nom de la constellation des Poissons, und Eminiel „Dieu est véridique" Dominateur du feu et des flammes (S. 62).

[1] In dem von Reitzenstein 20 behandelten Zauberhymnus an Hermes werden auch dessen *βαρβαρικὰ ὀνόματα* erwähnt, nämlich Pharnathas, Barachel, Chtha (der zweite entschieden hebräisch: Hiob 32, 2 u. 6, als Engelsname auf einer Terrakotte des Musée Dialafoye im Louvre, vgl. Schwab S. 88, als Barachiel „Céhi de Dieu" un préposé à la planète Jupiter, Schwab S. 89, und sonst vielfach in den kabbalistischen Texten — nach desselben Prof. Kokowzew gütiger Mitteilung), und außerdem sein *ἀληθινὸν ὄνομα* von der Stele in Chmunu. Vermutlich ist auch Amnael ein *βαρβαρικὸν ὄνομα*, Kmeph-Kamephis das *ἀληθινὸν ὄνομα* des Agathodaimon = Hermes.

[2] Daß diese Bedeutung den Griechen bekannt war, lehrt Plut. *de Iside et Os.* 33: *τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν ... χημίαν καλοῦσι.*

gleichen Zeit, als er mich auch mit den Offenbarungen über die Chemie beehrte."

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird uns durch folgende Stelle aus Zosimos bestätigt, die uns Georgios Synkellos aufbewahrt hat (I S. 23 Dind.; vgl. Berthelot, origines de l'alchimie 9): *φάσκουσιν αἱ ἱεραὶ γραφαὶ ἤτοι βίβλοι, ὅτι ἔστι τι δαιμόνων γένος, ὃ χρῆται γυναιξί· ἐμνημόνευσε δὲ καὶ Ἑρμῆς ἐν τοῖς φυσικοῖς ... τοῦτο οὖν ἔφασαν αἱ ἀρχαῖαι καὶ θεῖαι γραφαί, ὅτι ἄγγελοί τινες ἐπεθύμησαν τῶν γυναικῶν καὶ κατελθόντες ἐδίδαξαν αὐτὰς πάντα τὰ τῆς φύσεως ἔργα, ὧν χάριν, φησί, προσκρούσαντες, ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἔμειναν ... ἐξ αὐτῶν φάσκουσιν αἱ αὐταὶ γραφαὶ καὶ τοὺς γίγαντας γεγενῆσθαι. ἔστιν οὖν αὐτῶν ἡ πρώτη παράδοσις Χημεῦ* (al. *Χημᾶ*) *περὶ τούτων τῶν τεχνῶν· ἐκάλεσε δὲ ταύτην τὴν βίβλον Χημεῦ, ἔνθα καὶ ἡ τέχνη χημεία καλεῖται.*

Wenn demnach die Deutung des *τέλειον μέλαν* auf die *χημία* keinem Zweifel unterworfen ist, so fragt es sich doch, was der Name *Κόρη κόσμου* bedeutet, d. h. inwiefern Isis, die Spenderin der Offenbarung in dem so benannten Buche, 'die Jungfrau des Kosmos' ist. Es ist abermals eine Stelle des Zosimos, die uns weiter führt (III 34 = Berthelot, alchimistes 206): *ὑδραργύρου πῦρ πυρὶ κρατοῦντες καὶ πνεῦμα πνεύματι συνάψαντες, ἵνα δεσμεύσωμεν τὴν φυγαδοδαίμονα κόρην διὰ χειρῶν.*[1] Es ist dieselbe Phantasie, die sich bis auf Goethe (Wahrh. u. Dicht. VIII) verfolgen läßt mit seinen Träumen, „die jungfräuliche Erde in den Mutterstand übergehen zu sehen". Ihm war der „Kieselsaft" diese Jungfrau; hier ist es das Quecksilber. Sie muß den Geist in sich aufnehmen; dadurch wird sie gefesselt, d. h. fest (Quecksilberoxyd ist fest) und fähig, die übrigen Metalle zu „gebären" (über diesen Wahn s. Berthelot,

[1] Cf. p. 276 *παρθένος πυρίφευκτος*. Die Beziehung dieses Rezeptes zur *Κόρη κόσμου* wird durch die Fortsetzung des Isisberichtes sichergestellt: das Rezept, das sie ihrem Sohn als erste Offenbarung des Amnael anvertraut, betrifft eben die Fesselung des Quecksilbers (S. 31).

Introduction 258). Vor der Entdeckung des Quecksilbers muß eine andere Substanz die *Κόρη* gewesen sein; das Streben der Alchemisten ging dahin, die „Jungfrau“ durch den „Geist“ zu befruchten, daß sie das Gold gebäre. Und da war die Spenderin der Offenbarung, Isis, ihnen die prototypische Jungfrau, die „Jungfrau der Welt“.

17. Die 'Jungfrau' in der Tat? Mutter des Horus und dabei Jungfrau? — Ich denke, es ist wenig angebracht, im Reiche des *τέλειον μέλαν* solche Fragen zu stellen[1]; trotzdem läßt sich diese, wenn mich nicht alles täuscht, befriedigend beantworten.

Mit vollem Recht hat Reitzenstein die Behauptung aufgestellt, der Schöpfungsbericht der *Κόρη κόσμου* sei „aus zwei älteren Fassungen kontaminiert“[2]; sie herauszuschälen hat er unterlassen. Ich möchte einiges dazu beisteuern. Nach der einen Fassung hat Hermes, der Schöpfungsgott, den Bericht darüber teils seinem Sohne Tat in seinem Erdenwallen hinter-

[1] Zu erinnern ist indes, daß die griechische Gleichsetzung der Isis mit Io, der *βουκέρως παρθένος*, dazu führen mußte: hier ist für Osiris als Gatten kein Platz. Vgl. auch den Bericht des Epiphanios (III S. 483 Dind.) über das gnostische Fest in Alexandria, das die Geburt des Aion durch die Kore (= Isis nach Rösch, s. Drexler bei Roscher *Myth. Lex.* II 427) betraf.

[2] Ich habe schon oben über die verworrene Darstellung bei Reitzenstein Klage geführt: hier ein Beispiel. S. 136 konstatiert er das fragliche Faktum und ihm entsprechend das Vorhandensein von zwei Einleitungen, dann geht es also weiter: „Als Lehrer der Isis erscheint zunächst Hermes“ — also, muß man denken, ist das der erste Bericht. Auf derselben Seite heißt es weiter: „Daneben steht unvermittelt ein zweiter ... Bericht, nach welchem Hermes ...“ — also ist das der zweite Bericht, glaubt der Leser. Doch nein: S. 137 „in vollem Gegensatze dazu steht in der Mitte der Schöpfungsgeschichte eine neue Einleitung ...“ Bei so unklarer Darstellung darf man auch an den Leser keine großen Forderungen stellen. Ich muß gestehen, mir ist selten die Lektüre eines Buches so schwer gefallen, wie dieses *σκότος κατωφερὲς σκολιῶς ἐσπειραμένον*. Sollte mir daher einiges entgangen sein, so trage ich keine Schuld daran.

lassen, teils in Büchern niedergelegt, die er *πλησίον τῶν Ὀσίριδος κρυφίων* verbarg (S. 387, 11 W.); dort hat sie Isis dann gefunden.[1] Dadurch ist Osiris als Weltheiland angedeutet; dieser Fassung gehört somit die Welterlösung durch Osiris (S. 402, 27 ff.) an. — Ganz anders ist die Kamephis-Einleitung, die wiederum mit dem alchemistischen Amnael-Bericht zusammenhängt. Daran, daß hier Kamephis bald als Schüler des Hermes, bald als ältester Gott erscheint (R. 137), wollen wir uns nicht stoßen: wenn einmal für Hermes sein *ἀληθινὸν ὄμμα* Kamephis genommen wurde, mußte dieser zu seinem Schüler werden, um seine Offenbarungen als hermetisch zu legitimieren; mit Tat-Thot ist es ganz ähnlich. — Nun wohl: dieser Kamephis-Amnael hat der Isis bei der Liebesvereinigung auch das *τέλειον μέλαν* offenbart. Wenn er ihr nun sagt, sie soll das Mysterium niemandem anvertrauen *εἰ μὴ μόνον τέκνῳ καὶ φίλῳ γνησίῳ* (eher *φ. κ. γν.*), *ἵνα ᾖ αὐτὸς σὺ καὶ σὺ ᾖ<ς> αὐτός*, so läßt das nur eine Deutung zu: er meint eben das Kind, das ihrer Liebesvereinigung entsprießen soll. So ist also Isis die echte *Κόρη*; man vergleiche Aigeus: Aithra: Theseus u. ä. Und da für Osiris somit kein Platz ist, so werden wir der Kamephis-Einleitung diejenige Version zuschreiben dürfen, in der — entsprechend der übrigen Hermetik — das Heil von jeder einzelnen Seele errungen wird.

---

[1] Daraus allein würde ich jedoch nicht auf zwei Berichte schließen; mit den Offenbarungen an Tat mußte der Autor der *Κόρη κόσμου* rechnen: wenn er für seine Offenbarungen einen selbständigen Wert beanspruchen wollte, so konnte er das nur mit Hilfe der Annahme tun, Hermes habe seinem Sohne nicht alles offenbart — seiner großen Jugend wegen. Dieselbe Fiktion hatte schon der Verfasser des Asklepiosbriefes verwendet (XIV 1), um für die asklepieische Hermetik selbständigen Wert zu erweisen; da der Verfasser der *Κόρη κόσμου* den Asklepios als Schüler des Hermes erwähnt, so erweist sich die Isishermetik als die dritte Schicht, oder vielmehr die vierte: denn schon innerhalb der Tathermetik war uns in der Gestalt der Agathodaimonlehre eine apokryphe Schicht vorgekommen (XII). Vielleicht aber auch die fünfte, denn es gab auch eine Ammonhermetik. Das entwirre mal einer.

So haben denn die beiden Versionen verschiedene Zwecke gehabt: die Kamephisversion sollte die Isis an das hermetische Pantheon angliedern, die Osirisversion dagegen die Hermetik in die Isislehre hinüberleiten. Die erste stammt von einem Hermesgläubigen, die zweite von einem Isisverehrer.

18. Wir haben es nur mit der ersten Version zu tun.

Im Anfang waren zwei, der *ἐπικείμενος* und *τὰ ὑποκείμενα*[1], ersterer mit allen Eigenschaften begabt, letzteres öde und leer. Da stöhnte das Untere nach der Vollendung des Oberen[2] — der sanften Helle des nächtlichen Himmels, der ewigen Ordnung ihrer Lichter; davon wurde auch das Obere von Furcht ergriffen, es begann ein langes, erfolgloses gegenseitiges Suchen, bis der höchste Gott sich zu offenbaren beschloß. Zunächst goß er das Licht seiner Brust auf die übrigen Götter aus, bei ihnen das Verlangen zu erwecken, ihn zu finden . . .

Hier ist die Kommissur. Wer den Satz liest *ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι, ἔρωτας ἐνεθουσίασε θεοῖς καὶ αὐγήν, ἣν εἶχεν ἐν στέρνοις, πλείονα ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοίαις, ἵνα πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἶτα ἐπιθυμήσωσιν εὑρεῖν, εἶτα καὶ κατορθῶσαι δυνηθῶσι* —, der wird sich an *θεοῖς* stoßen. Es sind ja die Menschen[3], denen Gott sich dadurch

[1] Der Anfang S. 385, 16—386, 9 ist dadurch etwas in Verwirrung geraten, daß die Schlußfolgerungen, die die Superiorität des *ἐπικείμενος* erweisen, in die Darstellung mit verwoben sind. — Von hier aus ist übrigens auch VIII 3 *καὶ ὅσον ἦν τῆς ὕλης ὑποκείμενον* (codd. *ἀποκείμενον*) *ὑπ' αὐτόν, τὸ πᾶν ὁ πατὴρ σωματοποιήσας κτέ.* zu emendieren und zu begreifen. Vgl. auch I 13 *τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρός* in der peripatetischen Fassung. — Das *ὑποκείμενον* als Hyle ist aus Aristoteles bekannt; für den Fortsetzer lag es nahe, dementsprechend Gott antithetisch als den *ἐπικείμενος* zu fassen.

[2] Dadurch erklärt sich I 4 in der peripatetischen Fassung *καί τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκλάλητον γοώδη*.

[3] Danach hätte der Satz ursprünglich gelautet: *ἐνεθουσίασεν ἀνθρώποις*. Und das ist auch die rhythmisch echte Fassung (L 1^{1}), wie die übrigen Satzschlüsse *ἐστὶ δηλῶσαι* (V 1), *εἶχεν ἐν στέρνοις* (V 1), *ἐχαρίσατο διανοίαις* (L 1^{12}), *ζητεῖν θελήσωσι* (V 1), *ἐπιθυμήσωσιν εὑρεῖν*

offenbart, daß er sein Licht ihnen in die Seelen scheinen läßt, auf die er dadurch die Mühe des Suchens, den Lohn des Erkennens und die Kraft des erkenntnisgemäßen Wandels überträgt. Wenn wir nun weiter lesen von Hermes als von einer *ψυχὴ συμπάθειαν ἔχουσα τοῖς οὐρανοῦ μυστηρίοις*, so ist auch hieraus klar, daß vom Propheten, nicht vom Gott Hermes die Rede ist. Dazu stimmt das Folgende: er erkannte das Wesen des Alls und hatte die Kraft, seine Erkenntnis teils in geheimnisvollen Büchern, teils in mündlicher Belehrung seines Sohnes Tat niederzulegen; dann stieg er zum Himmel empor. Die Bücher findet dann Isis *πλησίον τῶν Ὀσίριδος κρυφίων* und damit die vollendete Offenbarung. So wird die Isislehre an die platonisierende Fassung der Hermetik angeknüpft — und das Ganze ist die uns nicht angehende, die Osirisversion. Wenn wir nun sehen, wie der Autor der *Κόρη κόσμου* auf den ausgeschriebenen Satz die Fortsetzung folgen läßt *τοῦτο δ' ἄν, ὦ τέκνον ἀξιοθαύμαστον Ὦρε, οὐκ ἂν ἐπὶ θνητῆς σπορᾶς ἐγεγόνει οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδέπω, ψυχῆς δὲ κτέ.*, so erkennen wir darin leicht die Rechtfertigung des Korrektors, der *ἀνθρώποις* in *θεοῖς* geändert hatte. Er tat es, weil er die Osirisversion mit der anderen, also der Kamephisversion, kontaminieren wollte; wir werden sie demnach ausscheiden und in dem Umstand, daß sie an die platonisierende Hermetik anknüpft, während der Kamephisbericht sich an die peripatetische hält (s. oben), eine Bestätigung mehr erblicken.

19. Die Kamephisversion wird 388, 6 ff. fortgesetzt. Hermes kommt einstweilen nicht vor; doch beweist seine Berufung S. 393, 3 ff., wo der oberste Gott ihn als *ὦ ψυχῆς ἐμῆς ψυχὴ καὶ νοῦς ἱεροῦ ἐμοῦ νοῦ* anredet, daß seine erste Nennung durch die Einlage der Osirisversion in Wegfall gekommen ist.

(L 3[1]), *κατορθῶσαι δυνηθῶσι* (V 1) beweisen; *ἐνεθουσίασε θεοῖς* ist ganz unrhythmisch. Vgl. mein *Klauselgesetz* (Leipzig 1904); das einzelne kann hier nicht untersucht werden.

Die Planetengötter bitten den obersten Gott, die Leere des Alls zu 'schmücken'. Da lächelt Gott — es entsteht die Physis; diese verbindet sich dem Ponos und gebiert die Heuresis, der Gott die Herrschaft über das bereits Geschaffene schenkt[1]. Nun sorgt er zunächst für die Bevölkerung des Himmels: er tut es, indem er die Seelen schafft[2], oder vielmehr 'kohobiert'. In der Tat geht diese seltsame Seelenschöpfung auf rein chemischem Wege vor sich, wodurch die Verwandtschaft dieser ganzen Version mit dem alchemistischen Amnael-Bericht über allen Zweifel erhoben wird. Der Seelenstoff besteht aus dem göttlichen Pneuma und dem *νοερὸν πῦρ* — eine Zusammenstellung, die uns schon I 9 begegnet war; chemische Termini (*κρᾶμα, ἐπίπαγος ἐξατμιζόμενον ἄνθος* usw.) begegnen auf Schritt und Tritt.[3] Er bildet ihrer 60 Grade und weist ihnen 60 Segmente des Himmels zum Wohnsitz an mit dem Verbot, diesen Wohnsitz zu verlassen. Sodann bildet Gott aus einer Mischung von Erde und Wasser auf ähnlichem chemischen Wege die Menschen: den Rest der Mischung gibt er den vollendeteren Seelen, damit auch sie sich am Schöpfungswerk beteiligen; um ihnen aber ein Muster zu geben, schafft er den Tierkreis. Die Seelen begannen damit, den ihnen gegebenen

---

[1] Hieraus ist zu ersehen, was verloren gegangen ist. Es mußte von der Scheidung der Elemente die Rede gewesen sein: daran mag Hermes teilgenommen haben. Jetzt wird diese Scheidung S. 389, 2 etwas tumultuarisch nachgeholt, nachdem schon S. 388, 19 die Luft erwähnt worden war.

[2] Und zwar, wie mehrfach angedeutet wird, mit den Händen S. 390, 17 *ταῖς ἐμαυτοῦ μαιωσάμενος χερσίν*; danach wohl auch S. 389, 9 *χρησάμενος* <*χερσὶ ταῖς*> *ἱεραῖς* (L 1[5]). Da er ebenso auch die Leiber bildet, wird es erlaubt sein, das auch von dem unterdrückten Schöpfungsbericht anzunehmen. Alsdann ist der Anfang des (platonisierenden!) *Κρατήρ* (IV 1) *τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσίν, ἀλλὰ λόγῳ* eine Polemik gegen diese Auffassung der peripatetischen Hermetik.

[3] Dadurch offenbart sich die Verwandtschaft dieses Berichtes mit denjenigen Traktaten, welche den Tod als eine *διάλυσις* auffassen (XII 16 sagt sogar geradezu *ἡ δὲ διάλυσις οὐ θάνατός ἐστιν, ἀλλὰ κράματος διάλυσις*).

das mit der Wandlung des Erosbegriffes (oben § 9 ex.) zusammenhängt?

Nachdem die Gaben vereinbart sind, kann die Fesselung der Seelen vor sich gehen: die Leiber sind ja schon S. 391, 1 f. gebildet. Aber nein: Hermes sieht sich nach einer ὕλη um, nimmt den Rest der von den Seelen bearbeiteten Mischung und findet ihn ganz trocken (ganz recht, da sie die knetbaren Teile der Mischung selber verwendet hatten). Den mischt er nun mit viel zu vielem Wasser, „damit das Gebilde schwach sei und nicht zum Geiste noch die Kraft erhalte“, und schafft daraus die Menschen. Das ist eine offenbare Dittographie: zu welchem Zweck, werden wir unten sehen.[1]

Es folgt die poetisch schöne Klage der einzukerkernden Seelen: „war es so schmählich, was ich verbrach?“ (S. 396, 1); die sich an die zweite Leibesschöpfung anschließt (S. 396, 5); ihnen antwortet Gott, indem er den Gerechten die Rückkehr in den Himmel, den Ungerechten den Übergang in Tierleiber in Aussicht stellt.

Nun erscheint Momos[2]; er fürchtet, der Mensch könne zu mächtig werden — durch diese Fassung wird somit die Verwässerung des Menschenleibes ausgeschlossen. Er rät, den Menschen das ἐρᾶν, sodann ἐπιθυμίαι, φόβοι, λῦπαι, ἐλπίδες πλάνοι, πυρετοί mitzugeben — dadurch sind die Planetengaben

---

[1] Einstweilen sei hingewiesen auf die Verwandtschaft dieser Fassung mit dem Fabelmotiv, wonach dem Schöpfer, nachdem er von der Bildung der Tiere zu der der Menschen übergegangen ist, der Bildstoff ausgeht und er bei verschiedenen Tieren eine Anleihe machen muß.

[2] Das ist die lustige Figur aus den alexandrinischen Volksstücken (vgl. Hausrath *Neutestamentl. Zeitg.* III 388 und die von ihm aus einer 'jüdischen Quelle' mitgeteilte Posse vom 'trauernden Momos', deren alexandrinischer Ursprung mir sehr wahrscheinlich vorkommt; den Philologen scheint dieses kostbare Zeugnis unbekannt geblieben zu sein). Von hier aus wird die Klage des Epiphanius begreiflich: die gnostischen Schöpfungsmythen sehen aus wie die Mimen des Philistion (Reich *Mimus* I 431). Daß diese Schöpfungsmythen mit Momos als Mephisto auch in der Fabel ihre Spuren hinterlassen haben, weiß jeder.

ausgeschlossen. So sehen wir denn drei Fassungen durcheinander gehen: auf die Frage, *θνητῶν ᾗ διέφθαρται βίος*, wird geantwortet: 1) durch die Gaben der Planeten, 2) durch den Charakter der Mischung, 3) durch die Einwirkung des Momos. Nur die erste Fassung, die durch den Poimandres geschützt wird, ist für den Hauptbericht charakteristisch.

Es folgt noch ein Hauptstück, S. 401, 2 b ff.: nach der Verkörperung der Seelen beruft der oberste Gott abermals die Götter: dem Chaos und dem Dunkel soll ein Ende gemacht werden. Sofort erfolgt die Scheidung der Elemente; die Sonne beginnt zu leuchten, die Erde wird fest, alles gerät in Bewegung. Gott schöpft seine Hände voll der himmlischen Gaben und wirft sie auf die Erde; damit ist die Schöpfung fertig. — Daß die Sonne erst jetzt scheint, ist dem Kapitel von den Planetengaben entsprechend: da hatte sie erst versprochen zu scheinen. Aber die Scheidung der Elemente ist ungeschickt nachgeholt — sie werden ja bei der Bildung des Seelen- und Körperstoffes vorausgesetzt. Offenbar fand der Redaktor, nachdem er den echten Bericht hatte untergehen lassen (oben § 19), keinen besseren Platz.

Mit dem Folgenden — *καὶ ἀγνωσία μὲν ἦν* — ist das Schlagwort angegeben, das zur Osirisversion hinüberführt (oben § 17), in der Tat gehört alles weitere ihr an.

21. Ziehen wir nun für die *Κόρη κόσμου* das Fazit. Die Kamephisversion verwertet einen Schöpfungsbericht, der der peripatetischen Fassung des Poimandres durchaus verwandt ist, jedoch folgende bemerkenswerte Eigenheiten aufweist.

1) Die Schöpfung des Seelenstoffes wie des Körperstoffes wird durchaus als ein chemischer Vorgang geschildert. Da auf dieser Auffassung die Verwandtschaft des Schöpfungsprozesses mit der von Kamephis in *τέλειον μέλαν* geoffenbarten Goldmachereikunst beruht, so werden wir darin eine bewußte Neuerung der *Κόρη κόσμου* erblicken.

2) Gott ist der *ἄφθαρτος Νοῦς* (S. 399, 9), der *νοῦς* seines *νοῦς* heißt Hermes (S. 393, 4) — mit anderen Worten, Hermes ist nicht der Prophet und Empfänger der Offenbarung, sondern derselbe zweite *Νοῦς*, der im Poimandres *Νοῦς Δημιουργός* heißt. Er ist bei der Einkörperung der Seelen tätig, das Schaffen besorgt der oberste Gott.

3) Die Menschen werden geschaffen, bevor noch Sonne und Mond zu scheinen beginnen.

4) Die ersten geschaffenen Wesen sind Ponos und Physis; ihnen entstammt eine Tochter Heuresis, der sich Hermes vermählt.

5) Dem Anthropos des Poimandres entsprechen hier die Seelen in der Mehrzahl.

6) Der Logos fehlt gänzlich. Wenn wir jedoch den Eingang des platonisierenden Kraters (oben § 11) richtig als Polemik verstanden haben, so ist das ebenfalls eine Neuerung, die mit der Chemisierung der Schöpfung zusammenhängt.

Mit Abzug der Punkte 1 und 6, die sich uns als Neuerungen des Autors erwiesen haben, werden wir — dem Prinzip gemäß, daß das Mythologem das Philosophem erzeugt — in Punkt 2 der *Κόρη κόσμου* die Priorität zusprechen: Hermes-Demiurgos ist älter als Nus-Demiurgos. Für Punkt 5 ist aus demselben Grunde Poimandres ursprünglicher: Anthropos ist älter als die 'Seelen', aber noch älter muß der mythische Name eben dieses Anthropos gewesen sein. Auch für Punkt 4 werden wir mythische Namen erwarten, die nachher zu Physis, Ponos und Heuresis allegorisiert worden sind. Sehr bemerkenswert ist endlich Punkt 3; doch sind wir noch nicht in der Lage, ihn richtig zu beurteilen.

22. Nun bleiben nur noch die Schülerdialoge XV ff. und der 'Asclepius' übrig, nachweislich die jüngsten Stücke

des Corpus. Von den ersteren (sowie von den hermetischen Fragmenten) soll hier nicht die Rede sein, da sie keine nennenswerte Ausbeute liefern.

Der 'Asclepius' besteht aus vier, rein äußerlich verbundenen Traktaten. Der erste (A) reicht bis Kapitel 14 *(et de his huc usque tractatus)*; der zweite (B) bis Kapitel 27 *(et haec usque eo narrata sunt)*; der dritte (C) bis Kapitel 36 *(sed iam de talibus sint dicta talia)*. Zu Beginn jedes Traktates — ausgenommen A, das an die allgemeine Einleitung geknüpft ist — wird das Thema angegeben; so B: *de spiritu vero et de his similibus hinc sumatur exordium*, C: *de immortali vero aut de mortali modo disserendum est*, D: *iterum ad hominem rationemque redeamus*. Damit zu vergleichen VIII 1: *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὦ παῖ, νῦν λεκτέον*; das wirft ein Licht auf die Art der Zusammensetzung der hermetischen Corpora. Die Zahl der teilnehmenden Personen ist nicht überall dieselbe. Tat(ius) und Asclepius werden zuletzt (c. 41), diese zwei nebst Ammon in C — außer dem vortragenden Hermes — erwähnt, und da in der Einleitung von *quatuor viri* die Rede ist, so hat Bernays wohl mit Recht auch dort den Namen Tat hergestellt. In B dagegen ist durch die Anrede Kapitel 16 *o Asclepi et Ammon* Tat ebenso unzweideutig ausgeschlossen. Auch ist zu notieren, daß A ebenso wie B mit pessimistischen Weissagungen schließen.

Immerhin läßt sich bei der ungeordneten Art der Gesprächsführung nicht behaupten, daß jeder Traktat sein fest abgegrenztes Thema hätte; ebensowenig lassen sich prinzipielle Widersprüche konstatieren.[1] Die Grundauffassung ist die des hermetischen Pantheismus. Gott ist das erste, die Welt das zweite, der Mensch das dritte Wesen (c. 10); das ist die Formel, die uns aus den pantheistischen Traktaten bekannt ist (Tr. VIII, oben § 15). Die Welt ist göttlich *(sensibilis deus* c. 16)

[1] In A (c. 7) wird einmal auf B (cf. 14) verwiesen.

und daher gut (c. 8[1]; 27); was das Übel anbelangt (c. 16), so ist sein Vorhandensein in der Welt dadurch zu erklären, daß sie, wie alle Samen, so auch die des Übels enthalten haben mußte (c. 15; derselbe Schluß in der Einlage VI 2 ex., die wir oben § 8 als pantheistisch erkannt haben[2]). Demgemäß gibt es auch keinen Sündenfall; auf die Frage, warum der göttliche Mensch nicht bei Gott sei, wird geantwortet[3] (c. 8), Gott habe für die von ihm geschaffene Welt einen Zuschauer und Lenker[4] haben wollen. Konsequenterweise dürfte es nun auch keine *ἄνοδος* geben; wenn nun c. 12 dennoch eine solche und ihr entsprechend eine Seelenwanderung in Tierleiber angenommen wird, so ist es das Resultat ebendesselben Synkretismus, den wir auch in den pantheistischen Traktaten des hermetischen Corpus wahrgenommen haben. Jedenfalls schließt die Glorifizierung des Mysteriums der sinnlichen Liebe c. 21 alle asketische Tendenz aus.

Auf einen Punkt möchte ich noch besonders die Aufmerksamkeit lenken. Das Gespräch wird an den Anfang der Dinge versetzt, als Hermes noch auf Erden wandelte; wenn sein Großvater, sowie der des Asclepius c. 37 erwähnt werden, so ist das eine Weiterentwickelung eben jener Theorie, die zur Götterhomonymität geführt hat. Jedenfalls ist das Menschengeschlecht erst in seiner Wiege; das ist c. 27 deutlich ausgesprochen: *Distribuentur vero qui terrae dominantur et colloca-*

---

[1] Der Ausdruck *omnium bonitate plenissimus* erinnert auch in der Form an seine Antithese VI 4 *ὁ κόσμος πλήρωμα τῆς κακίας*, der aus der peripatetisch-dualistischen Auffassung stammt (oben § 7).

[2] Das ist also die pantheistische Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Übels; verwandt ist die XIV 7 gegebene.

[3] *simul et rationis imitatorem et diligentiae facit hominem.* Daß *ratio* hier gleich *νοῦς* ist, sieht man leicht: *diligentia* vertritt hier merkwürdigerweise (ähnlich *dilectus* c. 9) die *αἴσθησις*, wie aus dem gleich Folgenden ersichtlich. Überhaupt muß man den 'Asclepius' ins Griechische übersetzen, um ihn zu verstehen.

[4] *gubernare terrena.* Also sind c. 27 mit *qui terrae dominantur* die Menschen gemeint.

buntur in civitate in summo Aegypti initio, quae a parte solis occidentis condetur, ad quam terra marique festinabit omne mortale genus. Ascl. *Modo tamen hoc in tempore ubi isti sunt, o Trimegiste?* Trim. *Collocati sunt in maxima civitate in monte Libyco.* Das sind zwei Rätselstädte; die letztere wird auch c. 37 erwähnt: *Avus enim tuus, Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa litus crocodilorum, in quo ejus jacet mundanus homo.* So viel ist sicher, daß an letzterer Stelle nicht die Stadt des ägyptischen Asklepios, Memphis, gemeint ist: es paßt kein einziges Indiz. Der Ausdruck *litus* läßt uns an die Meeresküste denken, *in monte Libyae* schließt in Verbindung damit alle ägyptischen Städte aus. Fragen wir, welche Stadt die vier Indizien vereinigt: 1) Meeresküste, 2) Berg, 3) Libyen und 4) Asklepioskult — so läßt sich nur eine Antwort geben: Kyrene. Von seiner Lage auf dem *ὄχθος ἀμφίπεδος* meldet Pind. P. IX. 93 (von der Jungfrau Kyrene): *ἔνθα νιν ἀρχέπολιν θήσεις, ἐπὶ λαὸν ἀγείρας νασιώταν ὄχθον ἐς ἀμφίπεδον*, vom Asklepioskult Paus. II 26,7; daß der Gott dort begraben liege, wird uns nicht gemeldet, da aber die Tradition von einem Grab des Asklepios in Arkadien weiß (Thrämer b. Roscher Lex. Myth. I 620), so haben wir — bei den sakralen Beziehungen Arkadiens zu Kyrene, von denen unten — das einfach als Bereicherung unserer Kenntnis aufzunehmen. Ist also die zweite Rätselstadt Kyrene, was ist die erste? Auch hier passen alle Indicien auf Kyrene: 1) eine Küstenstadt (*terra marique*), 2) im Westen (*a parte solis occidentis*), 3) am äußersten Rand von Ägypten (Kyrene, schon unter den Persern Hdt. III 31 zum *Αἰγύπτιος νομός* gehörig, dann wieder zur Alexandrinerzeit ägyptisch, vgl. Kallim. II 68 ff.). Vermutlich ist es der Unterschied zwischen Altstadt und Neustadt, der vom Übersetzer oder Überarbeiter mißverstanden ist.

Wie dem auch sei: die hier zutage tretende hermetische Tradition wußte von einer Urstadt, in der das Menschengeschlecht

angesiedelt worden ist; und zwar war diese Urstadt Kyrene. Erst so wird auch eine interessante Inschrift völlig erklärt, an der man früher achtlos vorüberzugehen pflegte (Studniczka, Kyrene, S. 31 = Kaibel, Epigr. 842a):

Κυρήνην πολίων μητρόπτολιν, ἣν στέφει αὐτὴ
ἠπείρων Λιβύη τρισσὸν ἔχουσα κλέος —

wie denn auch anderseits durch diese Inschrift unsere Deutung der Asclepiusstelle durchaus bestätigt wird. Das führt uns auf die Frage nach dem Ursprung der Hermetik; ihrer Beantwortung sei der folgende Abschnitt gewidmet.
